10.15.06.

Library of the Theological Seminary,

PRINCETON, N. J.

Presented by Mrs. Arnold Guyot.

Division BS2615
.G582

Section

902

A. Guyot

COMMENTAIRE

SUR

L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN

Si la dimension et le prix de ce second volume dépassent d'une manière assez notable la limite que s'était tracée l'auteur, cela tient en grande partie à la publication des travaux de Strauss, de Hengstenberg, de MM. Renan, Nicolas, Colani, qui ont paru depuis que l'impression de l'ouvrage avait commencé, et dont il a été impossible, dans les circonstances actuelles, de ne pas tenir compte d'une manière suivie.

STRASBOURG, IMPRIMERIE DE VEUVE BERGER-LEVRAULT

BIBLIOTHÈQUE THÉOLOGIQUE

COMMENTAIRE

SUR

L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN

PAR

F. GODET

TOME SECOND

PARIS
LIBRAIRIE FRANÇAISE ET ÉTRANGÈRE
25, RUE ROYALE SAINT-HONORÉ
1865

DEUXIÈME PARTIE

V, 1-XII, 50

L'incrédulité en Israël.

Jusqu'ici, la révélation de Jésus s'est opérée dans un milieu en général neutre ; la foi et l'incrédulité ont été des faits exceptionnels; l'attitude des masses a été jugée sans doute par le Seigneur, mais elle ne s'est pas encore nettement dessinée. Dès ce moment, la situation change. Jésus continue à accomplir l'œuvre messianique, à manifester ce qu'est le Père et ce qu'il est lui-même pour l'humanité. Mais ce double témoignage rencontre une incrédulité croissante et, bien loin de la vaincre, contribue plutôt à la renforcer. Le développement de ce fait anormal devient pour un temps le trait dominant de l'histoire (ch. V-XII). La foi, là où elle se montre, est semblable à un faible remous, comparativement au puissant et rapide courant qui entraîne la masse de la nation.

C'est en Judée que s'accomplit ce développement de l'incrédulité. Ailleurs, l'antipathie n'existe que d'une manière sporadique ; c'est à Jérusalem que, par des raisons faciles à comprendre (comp. I, 19 et suiv.), est concentré le principe de la résistance. Dans cette capitale, aussi bien que dans la province qui en dépend, se trouve une armée bien disciplinée, dont le fanatisme est prêt à soutenir la haine

de ses chefs, dans tout ce qu'elle entreprendra de plus violent. Jésus connaissait bien cette situation. Il la dépeint dans les Synoptiques par cette parole poignante : « *Il ne convient point qu'un prophète meure hors de Jérusalem* » (Luc XIII, 33). Sans doute, Jean-Baptiste périt par le glaive d'Hérode; mais nous avons vu IV, 1 que très-probablement les pharisiens et les scribes n'étaient pas étrangers à ce forfait.

Cette observation explique la place relativement si considérable qu'occupent les voyages à Jérusalem dans le quatrième évangile. La tradition générale, qui forme le fond des trois narrations synoptiques, avait pour but l'évangélisation populaire, l'œuvre de la mission; elle mettait par conséquent en relief les faits qui avaient positivement contribué à l'établissement de la foi nouvelle; ce qui n'avait pas abouti n'existait pas pour la narration populaire. Or c'était surtout en Galilée que s'était accomplie l'œuvre du Seigneur, considérée sous ce point de vue. C'est dans cette province, plus indépendante du centre, que son ministère avait exercé sa puissance créatrice et produit des résultats positifs. Ici, point d'opposition systématique, de résistance organisée. Dans ce milieu, généralement bienveillant, Jésus pouvait parler en simple missionnaire; s'il se trouvait dans le cas de faire de la polémique, c'était plutôt avec des émissaires, venus de Judée, qu'avec des Galiléens : Matth. XV, 1. 12; Marc III, 22; VII, 1; Luc V, 17 (comp. VI, 1.7). Il pouvait donc donner un libre essor à ces prédications inspirées par quelque scène de la nature, à ces mots heureux et pleins d'à-propos, à ces gracieuses paraboles, à ces enseignements en rapport avec les besoins immédiats de la conscience humaine, à toutes ces formes de discours, enfin, qui deviennent de préférence l'objet de la tradition et alimentent l'évangélisation sous sa forme la plus simple.

A Jérusalem, au contraire, l'élément hostile dont Jésus se trouvait continuellement entouré, l'obligeait à une incessante controverse. Sans doute le témoignage qu'il se rendait à lui-même, prenait ainsi des proportions plus amples et des formes plus saillantes; mais le point de vue polémique et apologétique de ces discours et le résultat à peu près complètement nul de toute cette activité en Judée rendaient cette partie de son ministère moins propre à devenir l'objet de la prédication primitive. Et c'était ainsi que les voyages à Jérusalem avaient dès l'abord été laissés dans l'ombre dans les récits apostoliques et avaient enfin disparu de la tradition.

L'apôtre Jean, qui présentait le tableau du ministère de Jésus à un point de vue bien supérieur à celui de l'évangélisation populaire, devait tirer les voyages à Jérusalem de l'arrière-plan où on les avait antérieurement laissés. Ces séjours de Jésus dans la capitale avaient été les engagements successifs qui avaient préparé cette catastrophe finale de laquelle seule la narration traditionnelle avait conservé le souvenir. D'après le plan que l'évangéliste s'était tracé, il devait les rappeler avec le plus grand soin, soit à cause des discours et des actes dans lesquels Jésus avait, en plusieurs occasions mémorables, manifesté sa gloire en face de ses adversaires déclarés, soit en raison de l'importance qu'avaient eue ces luttes dans l'endurcissement graduel du peuple israélite. Ces voyages de fêtes, dont chacun aurait dû resserrer plus étroitement les liens entre l'Époux et l'Épouse, en avaient, au contraire, hâté la rupture et n'avaient ainsi servi qu'à préparer ce long divorce, qui dure encore. Au point de vue du quatrième évangéliste, ces voyages devaient donc occuper une place considérable dans le tableau du ministère de Jésus.

Jetons un coup d'œil sur la distribution générale du récit

dans cette partie. Les points de départ de la narration nous paraissent être trois miracles accomplis en Judée : la guérison de l'impotent de Béthesda, ch. V; celle de l'aveugle-né, ch. IX; et la résurrection de Lazare, ch. XI. Ce sont les nœuds du récit : chacun de ces faits, au lieu de concilier à Jésus la bienveillance et la foi de ceux qui en sont les témoins, devient chez eux le signal d'une recrudescence d'hostilité et de haine. Jésus a caractérisé ce résultat tragique dans ce reproche, plein à la fois de douceur et d'amertume (X, 32) : « *Je vous ai montré de la part de mon Père plusieurs bonnes œuvres; pour laquelle me lapidez-vous?* » A chaque fois, le fait miraculeux est suivi d'une série d'entretiens et de discours en rapport intime avec le *signe* qui y a donné lieu; et la discussion se poursuit jusque dans le séjour suivant. Ainsi la lutte engagée au ch. V à l'occasion de la guérison de l'impotent continue dans le séjour de Jésus à la fête des Tabernacles : ch. VII et VIII (comp. VII, 19-24); ainsi encore, les discours qui se rapportent à la guérison de l'aveugle-né, ch. IX et X (première partie), se reproduisent, pour le fonds, à la fête de la Dédicace, ch. X (seconde partie). Jésus ayant toujours soin de quitter Jérusalem avant que les choses en viennent aux dernières extrémités, le conflit qui s'est élevé dans un séjour, retentit encore dans le suivant.

Voici donc quelle nous paraît être la disposition du récit : Au ch. V, la lutte vaguement annoncée IV, 1. 2 éclate à la suite de la guérison de l'impotent. Jésus, pour prévenir une catastrophe imminente, se retire prudemment en Galilée et donne ainsi à la haine des Juifs le temps de se calmer. Mais, en Galilée aussi, il retrouve l'incrédulité (ch. VI), seulement sous une forme différente : en Judée, on hait et on veut faire mourir; en Galilée, on se contente de déserter. Il n'y avait pas là le stimulant d'une haine ac-

tive, la jalousie; l'incrédulité ne provenait que de l'indifférence naturelle et de l'esprit charnel du peuple. Avec le voyage à la fête des Tabernacles (ch. VII et VIII) recommence la lutte engagée au ch. V; à la fin du ch. VIII, la tension entre Jésus et ses adversaires atteint le plus haut degré. C'est la première phase, ch. V - VIII. — Le ch. IX ouvre la seconde. La guérison de l'aveugle-né donne un nouvel aliment à la haine des adversaires de Jésus; néanmoins, lors même que leur fureur va croissant, la lutte diminue d'intensité, parce que l'autre combattant commence à se retirer volontairement du champ de bataille. Jusqu'à la fin du ch. VIII, Jésus avait cherché à agir sur l'élément hostile; dès ce moment il commence à l'abandonner à lui-même. Il rompt de plus en plus avec l'ancien troupeau et travaille à recruter le nouveau. Les discours qui se rapportent à cette seconde phase, vont jusqu'à la fin du ch. X. — La troisième a pour signal la résurrection de Lazare; cet événement met le comble à la fureur des Juifs et les pousse à une mesure extrême : ils condamnent Jésus à mort; et, bientôt après, l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem, à la tête de ses adhérents (ch. XII), hâte l'exécution de cette sentence. Cette dernière phase comprend ch. XI - XII, 36. A ce moment, Jésus abandonne complètement Israël à son aveuglement et se retire de la lutte : « *Et s'en allant, il se cacha d'eux.* » L'évangéliste clôt ce tableau du développement de l'incrédulité juive par un coup d'œil rétrospectif qu'il jette sur ce fait mystérieux; il montre que ce résultat n'avait rien d'inattendu, et il en dévoile les véritables causes : XII, 37-50.

C'est ainsi que, sur le fond permanent de l'histoire évangélique : Jésus s'offrant au monde comme son salut, se dessinent dans cette partie trois cycles bien gradués :

1° V-VIII : l'explosion de la lutte.

2° IX et X : l'exaspération croissante des Juifs.

3° XI et XII : le résultat de cette haine, dès longtemps annoncé, la sentence de mort de Jésus.

L'enchaînement de ces trois cycles est purement historique. La tentative, souvent renouvelée, de disposer systématiquement cette partie d'après certaines *idées*, telles que celles de vie, de lumière et d'amour, échoue contre le fait suivant: L'idée de vie, qui domine dans les ch. V et VI, est de nouveau mise en relief dans les ch. X et XI, et cela après que les ch. VIII et IX ont surtout fait ressortir celle de lumière. Enfin, ce n'est que dès le ch. XIII, dans une tout autre partie de l'évangile, que ressort particulièrement le côté de l'amour. De telles divisions sortent du laboratoire des théologiens, mais jurent avec la simplicité du témoignage apostolique, fidèle reflet de l'histoire. Jésus, dans son enseignement, répond en chaque circonstance à la situation donnée qui est pour lui le signal du Père. Au ch. V, s'il se représente comme celui qui a la mission de ressusciter spirituellement et physiquement l'humanité, c'est qu'il vient de vivifier les membres d'un impotent; au ch. VI, s'il se donne comme le pain de vie, c'est à l'occasion de la multiplication des pains; dans les ch. VII et VIII, il se présente comme l'eau vive et la lumière du monde par allusion à l'eau du rocher et à la colonne de feu dans le désert, que rappelait la fête des Tabernacles, etc. A moins que de prétendre avec Baur que les faits eux-mêmes sont controuvés, il faut renoncer à imposer un ordre rationnel aux discours dont ces faits sont l'occasion et le texte.

PREMIER CYCLE.

V-VIII.

Jésus continue à manifester sa gloire. L'incrédulité, jusqu'alors latente, éclate en Judée et en Galilée, sous deux formes différentes; et les actes hostiles dont Jésus est l'objet, impriment de plus en plus à ses révélations une forme sévère et polémique.

Ce cycle comprend trois sections :

1° Ch. V : le commencement de la lutte en Judée;

2° Ch. VI : la crise décisive de la foi en Galilée;

3° Ch. VII et VIII : la reprise et la continuation de la lutte en Judée.

Si, comme nous le verrons, le fait raconté au ch. V a eu lieu à la fête de Purim, en mars, celui que rapporte le ch. VI s'étant passé en Galilée, à l'époque de la fête de Pâques, au mois d'avril, et le troisième (ch. VII et VIII), à la fête des Tabernacles, au mois d'octobre, il résulte de là que ce premier cycle embrasse l'espace de sept à huit mois passés sans interruption en Galilée et compris entre les deux voyages à Jérusalem des ch. V et VII. A cette période déjà assez considérable, qui forme en tous cas une portion notable du ministère de Jésus, il faut ajouter encore les quelques mois écoulés depuis le mois de décembre de l'année précédente (IV, 35); et nous arrivons ainsi à un séjour continu en Galilée de près de dix mois (décembre à octobre), interrompu seulement par le court voyage à Jérusalem du ch. V. De ce ministère galiléen de dix mois, Jean ne mentionne qu'un seul trait : la multiplication des pains (ch. VI). C'est dans cet espace de temps, laissé par lui comme en

blanc, que vient tout naturellement se placer la majeure partie du ministère galiléen retracé par les Synoptiques.

PREMIÈRE SECTION.

V, 1-47.

Première explosion de la haine en Judée.

1. Le miracle, occasion de la lutte : v. 1-16; 2. Le discours de Jésus, commentaire et apologie de cette œuvre : v. 17-47.

I.

Le miracle : v. 1-16.

V. 1. « **Après ces choses, il y avait une fête[1] des Juifs, et Jésus monta à Jérusalem.** » — La liaison indéterminée μετὰ ταῦτα, *après ces choses*, n'indique pas nécessairement une succession immédiate, comme le ferait μετὰ τοῦτο; et en effet, à quelque fête que l'on rapporte l'événement qui va suivre, il doit avoir été séparé du précédent par un intervalle assez long. Jésus était rentré en Galilée au mois de décembre (IV, 35. 43). La fête juive la plus rapprochée, si nous exceptons celle de la Dédicace, à la fin de décembre, dont il ne peut être question ici, était celle de Purim, en mars. Si nous lisons l'art. ἡ devant ἑορτή, le choix entre les différentes fêtes juives n'est pas douteux ; il s'agit ici de celle de Pâques, l'article servant à la désigner soit comme

1. Le T. R. lit εορτη (*une* fête) avec A B D G K U V Δ Mnn. Or. Chrys. et Tisch. (éd. 1859); l'art. η devant εορτη (*la* fête) se lit dans ℵ C E F H L M Δ 50 Mnn. Cop. Sah. quelques Pères et Tisch. (éd. 1849). Les documents alexandrins et byzantins sont ici mêlés dans les deux camps.

celle que Jean a déjà nommée II, 13, soit comme la principale d'entre les fêtes et la plus connue des lecteurs grecs (VI, 4). Mais ne s'explique-t-on pas bien plus aisément comment l'article a pu être ajouté que retranché ? L'on voulait préciser l'expression indéterminée, et on l'a fait d'après II, 13 et VI, 4. Si l'on part de la leçon qui retranche le mot ἡ, non-seulement rien ne prouve plus en faveur de la Pâque, mais cette fête est même positivement exclue, et cela par l'absence même de l'article (malgré tous les efforts de Hengstenberg pour essayer de prouver le contraire). Puis, si c'était la Pâque que Jean voulait désigner, pourquoi ne la nommerait-il pas, comme il le fait aux ch. II, VI et XII? De plus, immédiatement après (VI, 4) nous trouvons l'indication d'une Pâque pendant laquelle Jésus reste en Galilée. Il faudrait donc supposer entre les ch. V et VI l'espace de toute une année dont Jean ne dirait pas un seul mot, supposition fort invraisemblable. Enfin, pendant un si long espace de temps, le conflit engagé au ch. V aurait eu le temps de s'apaiser complètement, tandis que VII, 19-24 Jésus travaille encore à justifier la guérison rapportée au ch. V : parlerait-il ainsi à un an et demi de distance ?

D'un côté, nous avons vu au ch. IV que le retour de Jésus en Galilée avait eu lieu au mois de décembre ; de l'autre, le ch. VI nous place au mois d'avril (par la mention de la Pâque, v. 4). Cela ne nous conduit-il pas tout naturellement à rapporter V, 1 à la fête de Purim qui se célébrait en mars? Cette fête était d'institution relativement récente : elle rappelait la délivrance des Juifs par la reine Esther. Elle ne pouvait donc être mise sur le même rang que les trois grandes fêtes légales. L'expression indéterminée « *une fête* » s'explique très-bien par cette raison. Elle était d'ailleurs beaucoup moins connue que les autres, en dehors du peuple juif ; et, comme elle était de nature essentiellement poli-

tique, son importance était tout à fait tombée pour l'Église, par la ruine de Jérusalem. Hengstenberg et d'autres objectent : 1° L'absence d'une ordonnance légale relative à cette fête. — Mais, au ch. X, Jésus se rend à la fête de la Dédicace, qui n'était pas non plus d'institution mosaïque. 2° Le caractère de réjouissance mondaine qui s'attachait à cette fête et l'inutilité de ce séjour à Jérusalem en comparaison des avantages que devait offrir un séjour à la fête de Pâques. — Mais, en se rendant à Jérusalem au mois de mars, Jésus avait peut-être l'intention de rester en Judée jusqu'à la fête de Pâques qui suivait de si près ; et ce fut le conflit survenu à l'occasion de la guérison de l'impotent qui le força à revenir immédiatement en Galilée. Le caractère mondain de la fête ne s'opposait point à ce plan : il était plus digne de Jésus, le vrai patriote, de sanctifier la grande fête nationale et politique que de la fuir. Lors même donc que de Wette prononce son verdict en déclarant « qu'il n'y a pas une seule bonne raison à alléguer pour la fête de Purim, » il me paraît au contraire que tout parle en faveur de cette interprétation, qui a été adoptée par Hug, Olshausen, Wieseler, Néander, Meyer, Lange, etc. Luther, Grotius, Hengstenberg, se sont décidés en faveur de la Pâque; Calvin et Bengel donnent la préférence à la Pentecôte. Mais l'absence d'article ne s'explique point aussi naturellement, s'il s'agit d'une des trois fêtes les plus connues; et même si l'on opte pour la Pentecôte, le ch. VI (comp. V, 4 : « *La Pâque était proche* ») se trouverait toujours séparé du ch. V par presque toute une année sur laquelle Jean garderait un complet silence. Ebrard, Ewald, Lichtenstein et Riggenbach (avec doute) se décident pour la fête des Tabernacles. C'est la supposition la plus improbable ; car cette fête est expressément nommée VII, 2 : ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, ἡ σκηνοπηγία. Pourquoi Jean ne l'au-

rait-il pas nommée ici, aussi bien que là? Lücke, de Wette, Luthardt, considèrent la détermination comme impossible.

Cette question a plus d'importance qu'il ne le paraît au premier coup d'œil. Si l'on applique, comme nous, V, 1 à la fête de Purim qui suivit le mois de décembre indiqué IV, 35 et qui précéda immédiatement la Pâque VI, 4, le cadre de l'histoire de Jésus se resserre : deux ans et demi suffisent pour en renfermer toutes les dates. Si au contraire V, 1 désigne une fête de Pâques ou l'une de celles qui la suivaient dans l'année juive, nous sommes forcément conduits à fixer à trois ans et demi la durée du ministère de Jésus.

V. 2. « **Or il y a à Jérusalem, à[1] la porte des brebis[2], un réservoir d'eau, surnommé[3] en hébreu Béthesda[4], ayant cinq portiques.** » — Les deux variantes (note 2), dont l'une fait de προβατική l'adjectif de κολυμβήθρα, et l'autre retranche les mots ἐπὶ τῇ προβατικῇ, sont trop faiblement appuyées pour pouvoir être prises en considération. On sous-entend ordinairement, comme substantif de l'adj. προβατικῇ, πύλῃ, *porte;* quelques-uns : ἀγορᾷ, *marché.* Plusieurs passages du livre de Néhémie, où est mentionnée une *porte des brebis* (III, 1. 32; XII, 39), parlent en faveur de la première explication; III, 3 il est aussi fait mention d'une *porte des poissons* qui devait être voisine de la précédente, et il est vraisemblable que ces deux portes tiraient leur nom du genre de marchés qui y étaient attenants. La porte des brebis devait être située du côté de la vallée de

1. Au lieu de επι A D G L lisent εν.

2. ℵ It[a] Vg[aliq.] quelques Mnn. retranchent επι τη (*un étang aux brebis surnommé...*). Syr[cur] Syr[sch] It[l] Cyrille omettent επι τη προβατικη (*un étang surnommé...*).

3. Au lieu de η επιλεγομενη ℵ lit το λεγομενον et D V quelques Mnn. τη λεγομενη.

4. Au lieu de Βηθεσδα, ℵ 1 Mn. lisent Βηθζαθα, B It[a] Vg. Βηθσαιδα, D Βελζεθα, It[z] Eusèbe Βηζαθα, etc.

Josaphat, à l'orient de la ville. Comme le dit M. Bovet, « le petit bétail qui entrait à Jérusalem y arrivait certainement par l'est; car c'est de ce côté-là que se trouvent les immenses pâturages du désert de Juda » (*Voyage en Terre-Sainte*, 1re éd. p. 182). Cette porte, comme le fait observer Hengstenberg d'après Néh. XII, 39. 40, devait être assez rapprochée du Temple; car c'est de la porte des brebis que, dans la cérémonie de l'inauguration des murailles, le cortége des prêtres passe immédiatement dans l'enceinte sacrée. La porte dite aujourd'hui de Saint-Étienne, à l'angle nord-est du Haram ou enceinte du Temple, répond bien à toutes ces données. M. de Saulcy (*Voyage autour de la mer Morte*, t. II, p. 367 et 368) admet, d'après quelques passages de saint Jérôme et d'auteurs du moyen âge, qu'il y avait en cet endroit deux étangs voisins, et, sous-entendant κολυμβήθρα, explique : « Auprès de *l'étang probatique*, il y a l'étang surnommé Béthesda. » Malgré le ton triomphant[1] avec lequel cette explication est proposée, elle est inadmissible. L'évangéliste ne pourrait s'exprimer de la sorte qu'en supposant ses lecteurs parfaitement au fait de la topographie de Jérusalem, spécialement de l'existence et de la position de ce prétendu *étang probatique*, complètement inconnu dans l'Ancien Testament, dont il se servirait pour déterminer la position de l'autre piscine. Or pas un des lecteurs païens de Jean ne remplissait cette condition[2]. — Ben-

1. Voici ses expressions : « Il est fort curieux de voir que les commentateurs aient fait des efforts incroyables pour comprendre ce verset..... Ils ont été aussi heureux les uns que les autres, dans leurs suppositions; c'était le mot κολυμβηθρα qu'il fallait sous-entendre, et tout devenait clair. » — M. de Saulcy admet que le second étang était situé à l'ouest du premier; le passage de Brocardus, sur lequel il s'appuie, prouve qu'il devait être au nord.

2. Si, malgré cela, on voulait admettre cette explication, il vaut en tous cas mieux faire de κολυμβηθρα qui est dans le texte un datif et sous-entendre ce mot au nominatif, que l'inverse.

gel, Lange, ont conclu du prés. ἔστι, *il y a*, que l'évangile avait été écrit avant la ruine de Jérusalem. Mais un étang est quelque chose de permanent et qui appartient à la nature même du lieu. Et d'ailleurs ce présent pouvait être inspiré à l'évangéliste par la vivacité du souvenir. — Hengstenberg conclut de ἐπί dans ἐπιλεγομένη, que l'étang portait encore un autre nom. Il est plus simple de penser que Jean envisage le terme κολυμβήθρα comme le nom naturel et Βηθεσδά comme le surnom. — Le terme Ἑβραϊστί désigne l'araméen, qui était devenu la langue populaire depuis le retour de la captivité. — L'étymologie la plus naturelle du mot *Béthesda* est certainement בֵּית חִסְדָּא, *lieu de miséricorde*. Olshausen a pensé que ce nom faisait allusion à la munificence de quelque Juif pieux qui avait fait construire ces portiques pour mettre à couvert les malades. Mais le mot בֵּית ne désigne point spécialement l'édifice, mais toute la localité; et l'essentiel ici n'était pas le bâtiment, mais l'étang. C'est donc la bonté de Dieu, à laquelle on devait cette source bienfaisante, que l'on voulait célébrer par ce nom-là. Toutes les variantes de ce nom dans les alexandrins ne sont évidemment que de grossières corruptions. — On pourrait supposer que ces portiques étaient cinq édifices isolés, disposés en cercle autour de l'étang. Mais il est plus naturel de se représenter un édifice unique, formant un portique pentagone ou circulaire, à cinq arches, au centre duquel se trouvait le réservoir. On connaît encore aujourd'hui, à l'orient de la ville de Jérusalem, quelques sources d'eaux minérales; entre autres, à l'ouest de l'enceinte du Temple, dans le quartier mahométan, les bains de *Aïn-es-Schefa* (Ritter, 16e partie, p. 387. Plan de Jérusalem, n° 22); Tobler a prouvé que cette source est alimentée par la grande chambre d'eau située sous la mosquée qui a remplacé le Temple. Une autre source plus connue se trouve sur

le versant sud-est de Morija; elle se nomme *source de la Vierge*. Nous possédons sur cette piscine deux rapports principaux, ceux de Tobler et de Robinson. Cette source est remarquable par son intermittence. Elle est quelquefois tout à fait à sec; puis on voit l'eau jaillir entre les pierres. Le 21 janvier 1845, Tobler vit l'eau monter de 4 ½ pouces avec une légère ondulation. Le 14 mars elle monta pendant plus de 22 minutes jusqu'à 6 ou 7 pouces et en 2 minutes redescendit à son niveau précédent. Robinson vit l'eau monter d'un pied en 5 minutes. Une femme l'assura que ce mouvement se répète dans certains temps deux à trois fois par jour, mais qu'en été on ne le remarque souvent qu'une fois en deux ou trois jours. Ces phénomènes présentent une grande analogie avec ce qui est raconté de la source de Béthesda. Eusèbe parle aussi de sources, existant dans cette localité, dont l'eau était rougeâtre. Cette couleur, qui provient évidemment d'éléments minéraux, était, selon lui, due à l'infiltration du sang des victimes. La tradition a placé l'étang de Béthesda dans un grand enfoncement carré entouré de murs et situé au nord du Haram en dedans du mur de la ville, au sud de la rue qui part de la porte Saint-Étienne. Il se nomme *Birket-Israïl;* il a environ 21 mètres de profondeur, 40 de largeur, plus du double de longueur. Le fond est à sec, rempli d'herbes et d'arbrisseaux. Robinson a supposé que ce fossé n'était point un réservoir, mais avait appartenu aux fortifications de la citadelle Antonia. Plusieurs hommes compétents n'ont point admis cette supposition. Quoi qu'il en soit, Béthesda devait se trouver dans cette localité; la porte des brebis peut difficilement être cherchée plus au nord ou plus au sud. Comme il est impossible d'identifier la piscine de Béthesda avec l'une des sources thermales dont nous venons de parler, elle a donc disparu, comme il arrive si souvent des fontaines intermit-

tentes; et celles que l'on trouve aujourd'hui ne font que prouver combien le sol est favorable à ce genre de phénomènes.

V. 3 et 4. « **Sous ces portiques étaient couchés un grand nombre de malades, aveugles, boiteux, perclus**[1], **attendant le mouvement de l'eau**[2]. [4 **Car un ange descendait de temps en temps dans le réservoir et troublait l'eau; celui donc qui y entrait le premier après l'agitation de l'eau, guérissait, de quelque maladie qu'il fût atteint.**][3] » — Le spectacle que présentait ce portique entourant la piscine, est reproduit en quelque sorte *de visu* par M. Bovet, décrivant les thermes d'Ibrahim près de Tibériade. « La salle où se trouve la source est entourée de plusieurs portiques, dans lesquels nous voyons une foule de gens entassés les uns sur les autres, couchés sur des grabats ou roulés dans des couvertures, avec de lamentables expressions de misère et de souffrance.... La piscine est en marbre blanc, de forme circulaire et couverte d'une coupole soutenue par des colonnes; le bassin est entouré intérieurement d'un gradin où l'on peut s'asseoir » (p. 418 et 419). A Béthesda on ne descendait sans doute dans le réservoir que par un étroit escalier (v. 7). Ξηροί désigne proprement ceux qui ont quelque membre atrophié, ou atteint, selon l'expression vulgaire, de *décroît*. La fin du v. 3 et le v. 4, qui manquent dans la plupart des Mss. alexan-

1. D a b ajoutent à ξηρων : παραλυτικων.

2. ℵ A* B C* L Syr^{cur} Sah. quelques Mnn. omettent la fin du v. 3 depuis εκδεχομενων inclusivement. Cette fin se trouve dans les 13 autres Mjj. presque tous les Mnn. et Vss.

3. Tout le v. 4 est retranché par ℵ B C* D It$^{aliq.}$ Syr^{cur} Sah. quelques Mnn. Outre cela, le texte présente dans les autres Mss. un nombre exceptionnel de variantes : au lieu de γαρ : και (L It$^{aliq.}$); au lieu de αγγελος : αγγ. κυριου (A K L It$^{aliq.}$ Vg. 30 Mnn.); au lieu de κατεβαινεν : ελουετο (A K Syr^{ph}); au lieu de εταρασσε : εταρασσετο (plusieurs Mjj.); etc.

drins, sont retranchés par Tischendorf, Lücke, Tholuck, Olshausen, Meyer. Le grand nombre de variantes et les signes de doute dont ce passage est marqué dans plusieurs Mss., parlent en faveur du retranchement. Les défenseurs de l'authenticité du passage en expliquent l'omission chez les alexandrins par une antipathie dogmatique qui se trahirait dans un retranchement tout semblable Luc XXII, 43.44 (l'apparition de l'ange à Gethsémané). Cette supposition ne s'appliquerait en tous cas ni au *Sinait.*, qui a le passage de Luc tout entier, ni à l'*Alexandrin.*, qui dans notre passage lit le v. 4, avec le T. R. Le *Vatic.* seul présente donc à la fois les deux omissions; ce fait ne suffit pas pour fonder un pareil soupçon. Il nous paraît, comme à Ewald, que la vraie leçon est celle qui s'est conservée dans le *Cantabrig.* et dans de nombreux Mss. de l'*Itala*, qui maintiennent la fin du v. 3 et retranchent le v. 4. Les mots : « *Attendant le mouvement de l'eau*, » pouvaient aisément provoquer une glose. De là l'interpolation très-ancienne (elle se trouve dans une des Vss. syriaques [Syr^{sch}] et Tertullien paraît y faire allusion, *De Bapt.* c. 5) du v. 4, comme expression de l'opinion populaire sur le mouvement périodique de l'eau. Une partie des alexandrins, se défiant du texte, retranchèrent avec raison le v. 4, mais appliquèrent à tort la même mesure aux derniers mots du v. 3, qui avaient donné lieu à la glose. En effet le v. 7 suppose presque nécessairement l'authenticité des derniers mots du v. 3. — De quel droit M. Reuss peut-il donc prononcer « qu'on a vainement contesté l'authenticité de ce passage » (t. II, p. 315, note)[1], à moins que ce ne soit un droit de la critique d'attribuer à chaque écrivain biblique le plus de superstitions qu'il se

1. Lorsque nous citerons M. Reuss sans indiquer l'ouvrage, c'est de l'*Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique* qu'il s'agira.

peut. — D'après cela, il n'y aurait plus rien de surnaturel dans le phénomène de Béthesda. Tout se réduirait à l'intermittence si fréquemment observée dans les eaux thermales. L'on sait que ces eaux ont le plus d'efficace au moment où elles jaillissent, mises en ébullition par l'action redoublée du gaz.

Quant à Hengstenberg, qui admet l'intervention de l'ange, il a le courage de l'étendre à toutes les eaux thermales en général et de déclarer que l'évangéliste eût vu, et avec raison, l'opération de l'ange dans le jet d'eau bouillante de Carlsbad, aussi bien que dans le mouvement de la source de Béthesda; mais il est ainsi forcé d'admettre une singulière exagération dans les termes du v. 4. Car enfin, aucune eau minérale ne guérit instantanément les malades et tous les malades.

V. 5-7. « **Il y avait là[1] un homme détenu de maladie[2] depuis trente-huit ans. 6 Jésus, l'ayant vu couché[3] et comprenant qu'il était malade déjà[4] depuis longtemps, lui dit: Veux-tu être guéri? 7 Le malade lui répondit: Seigneur[5], je n'ai personne pour me jeter[6] dans le réservoir, quand l'eau vient à être troublée; et pendant que je vais, un autre y descend avant moi.** » — La longueur de la maladie est mentionnée, soit pour faire ressortir combien elle était invétérée et difficile à guérir, soit plutôt, d'après le v. 6, pour expliquer la compassion profonde dont Jésus fut saisi en contemplant ce malheureux. — Ἔχων pourrait se prendre dans le sens intransitif (ἀσθε-

1. ℵ seul omet εκει.

2. ℵ B C D L It^plerique quelques Mnn. ajoutent αυτου.

3. ℵ seul lit αναχειμενον pour κατακειμενον.

4. ℵ seul omet ηδη.

5. C** F G H Syr^sch quelques Mnn. ajoutent ναι devant κυριε.

6. Le T. R. lit βαλλη avec quelques Mnn. seulement; tous les Mjj. lisent βαλη.

νῶς ἔχειν) ; mais la construction est si semblable à celle du v. 6, où χρόνον est évidemment l'objet de ἔχει, qu'il est préférable de faire de ἔτη l'objet de ἔχων : « Ayant trente-huit ans de maladie. » On a ce qu'on a souffert.

Jésus paraît ici subitement et comme sortant d'une espèce d'incognito. Quelle différence entre cette arrivée sans éclat et son entrée dans le Temple à la première Pâque, II, 13 et suiv. ! Ce n'est plus ici le Messie ; c'est un simple pèlerin. — Meyer traduit γνούς : *ayant appris ;* comme si Jésus avait pris des renseignements. Ce sens est contraire à l'esprit du texte. Γνούς indique une de ces aperceptions instantanées dans lesquelles la toute-science divine se communiquait à Jésus, dans la mesure où l'exigeait sa tâche de chaque moment. Le v. 14 montrera que la vie entière du malade est présente aux regards de Jésus (comme au ch. IV celle de la Samaritaine). Comp. II, 25. — Le *long temps* pourrait être celui de l'attente à Béthesda ; car cet homme se faisait sans doute porter là chaque jour depuis un temps considérable (v. 7). Mais il est plus probable que cette expression se rapporte à la longueur de la maladie et rappelle les trente-huit ans du v. 5 : ainsi s'explique bien l'identité de la construction. — La fête de Purim était célébrée chez les Juifs par des œuvres de bienfaisance et par des présents mutuels. C'était le jour des largesses. Le jour de Purim, nous disait un Juif, on ne refuse rien aux enfants. Jésus entre dans l'esprit de la fête, comme nous verrons qu'il le fait aux ch. VI et VII relativement aux rits des fêtes de Pâques et des Tabernacles. Sa compassion, éveillée par la vue de cet homme gisant et abandonné (κατακείμενον) et par la contemplation intérieure de la vie de souffrances qui avait précédé ce moment (ἤδη), le pousse à user aussi de largesse et à accomplir envers lui spontanément une œuvre de miséricorde. Sa question : « *Veux-tu être guéri?* » est

une promesse implicite. Jésus dit à cet homme non βούλει : « Désires-tu ? » mais θέλεις : « Es-tu bien décidé à.... ? » Car le désir n'est pas douteux; mais l'énergie de la volonté, qui se confond ici avec la foi, doit être stimulée. Non-seulement, en interrogeant ainsi, Jésus tire le malade, comme le dit Lange, du sombre découragement où l'avait plongé cette longue et inutile attente, et ranime en lui l'espérance; mais surtout il détourne sa pensée du moyen de guérison sur lequel elle était exclusivement fixée, et lui en fait pressentir un autre. L'attention du malade se trouve ainsi dirigée sur la personne de Jésus, avec laquelle il est mis en rapport moral et qui va devenir pour lui la source de la vie. Comp. la parole analogue de Pierre à l'impotent Act. III, 4 : « *Regarde-nous.* »

La réponse du malade ne suppose nullement l'authenticité du v. 4 et s'explique suffisamment par le jaillissement intermittent de la source.

V. 8 et 9. « **Jésus lui dit : Lève-toi[1], prends ton lit[2], et marche. 9 A l'instant même[3], cet homme fut guéri[4], et il prit son lit, et marchait. Or ce jour-là était un sabbat.** » — Le mot κράββατος vient du dialecte macédonien (Passow). — L'imparf. *il marchait* peint dramatiquement la jouissance de la faculté recouvrée.

V. 10-13. « **Les Juifs dirent donc à celui qui avait été guéri : C'est le sabbat; il ne t'est pas permis d'emporter ton lit. 11 Il leur répondit[5] : C'est celui qui m'a guéri**

1. Au lieu de l'aor. εγειραι dans U V Δ Mnn. que suit le T. R., les 13 autres Mjj. lisent le prés. εγειρε.

2. T. R. avec V et plusieurs Mnn. : κραββατον. ℵ : κραβακτον. A B etc. : κραβαττον (Tisch.). E : κραβατον.

3. ℵ seul omet και ευθεως.

4. ℵ seul ajoute ici και ηγερθη.

5. Au lieu d'απεκριθη, ℵ lit ο δε απεκρινατο, A B ος δε et G G K L Δ ο δε απεκριθη.

qui m'a dit: Prends ton lit, et marche[1]. **12 Ils lui demandèrent donc: Qui est cet homme qui t'a dit: Prends ton lit et marche? 13 Mais celui qui venait d'être guéri**[2], **ne savait pas qui c'était; car Jésus avait disparu**[3], **vu qu'il y avait foule en ce lieu-là**[4].» — L'acte de Jésus pouvait paraître une contravention à la lettre de la loi : car c'était un jour de sabbat. Les rabbins distinguaient trente espèces de travaux interdits par le quatrième commandement. L'acte de porter un meuble et celui de guérir, hormis dans les cas de danger pressant, étaient expressément exclus par leur tradition. De là le reproche adressé à cet homme par les Juifs qui identifient, mais à tort, l'explication rabbinique du commandement mosaïque avec son sens réel. — Le malade met très-logiquement son action sous la garantie de celui qui lui a donné miraculeusement la force de l'accomplir. — La question des Juifs est rapportée avec finesse. Ils ne demandent pas : « Qui donc t'a guéri ? » Le fait du miracle les touche peu. Mais la contravention à leur statut sabbatique, voilà qui est digne d'attention! On reconnaît l'esprit des Ἰουδαῖοι (v. 10). — L'aor. ἰαθείς fait ressortir avec force le moment où le malade a acquis la conscience de sa guérison, et a cherché du regard son bienfaiteur, tandis que le parf. τεθεραπευμένος (v. 10) exprimait simplement le fait de la guérison accomplie, tel qu'il s'offrait aux yeux des Juifs, au moment où ils parlaient à cet homme. La leçon adoptée par Tischendorf (ὁ ἀσθενῶν) n'a aucune valeur intrinsèque et n'est point suffisamment appuyée. — Le but de Jésus, en s'éloignant si rapidement, avait été

---

1. Au lieu d'αρον et περιπατει, ℵ lit dans ce verset et dans le suivant αραι et περιπατειν.
2. Au lieu d'ιαθεις, Tisch. lit ασθενων avec D It^{a}.
3. ℵ et D lisent ενευσεν au lieu d'εξενευσεν.
4. ℵ seul : μεσω au lieu de τοπω.

sans doute d'éviter le bruit, l'attroupement; il craignait l'enthousiasme charnel qu'excitaient ses miracles. Mais il ne résulte pas de là que les derniers mots : « *Vu qu'il y avait foule en ce lieu*, » soient destinés à exprimer ce motif. Ils font plutôt ressortir, comme le pense Hengstenberg, la possibilité de l'évasion. Jésus avait aisément disparu au milieu de la foule qui se pressait en ce lieu. C'est sans doute là le sens que prétend exprimer la leçon du *Sinait.* : ἐν μέσῳ. Néanmoins elle est inadmissible, aussi bien que l'autre variante du même Ms. dans ce verset (ἔνευσεν). — Ἐκνεύω, proprement : *faire un mouvement de la tête* pour éviter un coup, d'où : s'esquiver.

V. 14 et 15. « **Après cela, Jésus le**[1] **trouve dans le Temple et lui dit : Te voilà rendu à la santé ; ne pèche plus, de peur qu'il ne t'arrive quelque chose de pire. 15 Cet homme s'en alla rapporter**[2] **aux Juifs que c'était Jésus qui l'avait guéri.** » — Le malade était peut-être venu dans le Temple pour y offrir un sacrifice d'actions de grâces. L'avertissement que Jésus lui adresse suppose certainement que sa maladie avait été soit l'effet, soit la punition du péché ; mais il faut se garder de conclure de cette parole, comme on l'a fait souvent, que la maladie résulte toujours du péché individuel ; elle peut avoir pour cause, dans bien des cas, l'altération de la vie collective de l'humanité par le péché (voir à IX, 3). — Par *quelque chose de pire* que trente-huit années de souffrances, Jésus ne peut entendre que la damnation.

Dans la révélation que l'impotent fait aux Juifs, il ne faut voir ni une prédication dictée par la reconnaissance (Chrysostome, Grotius, etc.), ni une dénonciation malveillante

1. ℵ seul : τον τεθεραπευμενον, au lieu de αυτον.

2. Au lieu d'ανηγγειλε, D K U Δ 20 Mnn. lisent απηγγειλε et ℵ C L It$^{\text{aliq.}}$ Syr. Cop. ειπεν.

(Schleiermacher, Lange), ni un acte d'obéissance envers les autorités (Lücke, de Wette, Luthardt), ni enfin la proclamation hardie d'un pouvoir supérieur au leur (Meyer). C'est tout simplement la réponse qu'il n'a pu faire au v. 13 et qu'il fait maintenant à la décharge de sa responsabilité, la violation du sabbat pouvant entraîner pour lui la peine de mort, v. 16. 18. Comp. Nomb. XV, 35.

V. 16. « **C'est pourquoi les Juifs poursuivaient Jésus**[1], **parce qu'il faisait de telles choses le jour du sabbat.** » Διὰ τοῦτο, *c'est pourquoi*, résume ce qui précède et en même temps est expliqué par la phrase qui termine le verset : « *Parce que...* » — Le mot διώκειν, *poursuivre*, indique la recherche des moyens de nuire. — En faveur de l'authenticité des mots suivants dans le T. R. : « *Et ils cherchaient à le faire mourir*, » on peut alléguer le μᾶλλον, *encore davantage*, v. 18. Mais on peut dire, et avec plus de probabilité encore, que c'est ce mot-là qui a provoqué cette glose. — L'imparf. ἐποίει, *il faisait*, exprime malignement que la violation du sabbat est passée chez lui à l'état de principe; il est coutumier du fait. Cette idée se perd entièrement dans la traduction inexacte d'Ostervald et de Rilliet : « parce qu'il *avait fait* cela. » — Le pluriel ταῦτα rappelle peut-être la double violation du sabbat : la guérison et le port du fardeau.

Remarquons ici deux analogies entre Jean et les Synoptiques : 1° Dans ces derniers aussi, Jésus est souvent obligé de faire ses miracles comme à la dérobée, et même d'imposer silence à ceux qu'il a guéris. 2° C'est aussi à l'occasion des guérisons sabbatiques que, d'après eux, le conflit éclate en Galilée (Luc VI, 1-11).

1. Le T. R. ajoute ici και εζητουν αυτον αποκτειναι avec 12 Mjj. la plupart des Mnn. It[2] Syr[sch]. Ces mots sont omis dans ℵ B C D L It[plerique] Vg. Syr[cur] Cop.

II.

Le discours de Jésus : v. 17-47.

Trois pensées principales sont développées dans ce discours essentiellement apologétique :

1° Jésus justifie son œuvre par le rapport de dépendance qui existe entre son activité et celle de son Père : v. 17-30.

2° Comme la réalité de cette relation ne reposait que sur l'affirmation personnelle de Jésus, il en donne pour garantie le témoignage de Dieu même : v. 31-40.

3° Enfin, appuyé sur ce témoignage du Père, il passe de la défense à l'attaque et dévoile aux Juifs la cause réelle de leur incrédulité, l'absence du vrai esprit théocratique : v. 41-47.

1. Le Fils ouvrier du Père : v. 17-30.

V. 17. « **Jésus leur répondit : A chaque instant où mon Père agit, j'agis aussi.** » — Cette parole renferme virtuellement tout le discours suivant. Elle est puisée au plus profond de la conscience de Christ et remonte, en quelque sorte, jusqu'au point de jonction mystérieux entre l'activité de son Père et la sienne. C'est un de ces éclairs, semblables à la déclaration Luc II, 49 : « *Ne saviez-vous pas qu'il faut que je sois dans ce qui est à mon Père?* » ou à celle-ci : « *Détruisez ce Temple....* » (Jean II, 19). Ce sont ces jets profonds et subits qui distinguent la parole de Jésus de toute autre parole.

On explique ordinairement ces mots comme s'il y avait ἕως τοῦ νῦν, *jusqu'à maintenant*, c'est-à-dire : incessamment, depuis la création jusqu'au moment où je vous parle; et on les applique soit à la conservation du monde, en tant que création continue (M. Reuss), soit à l'œuvre de la Rédemption, qui ne saurait subir aucune interruption (Meyer);

et Jésus affirmerait par là que son activité est élevée au-dessus de la loi du sabbat, aussi bien que celle de Dieu lui-même. Mais, si c'était là la pensée de Jésus, il l'aurait bien plus clairement exprimée en disant, au lieu de ἕως ἄρτι, ἕως τοῦ νῦν ou plutôt encore ἀεί, *toujours*. Et il aurait nécessairement dû répéter ce même mot dans le second membre de phrase : « Mon Père agit toujours ; et moi aussi, comme lui, j'agis toujours. » D'ailleurs, ce sens, au moins dans l'application qu'en fait M. Reuss, fausse le rapport de Jésus à la loi. « *Né sous la loi,* » dit de lui saint Paul Gal. IV, 4. Il l'appelle, par la même raison, *serviteur de la circoncision* (Rom. XV, 8). Cet assujettissement à la loi n'a cessé, pour Jésus, que par la mort; aussi est-il impossible de prouver qu'il ait contrevenu une seule fois à une prescription vraiment légale : il s'est émancipé du joug des traditions humaines et des commentaires pharisaïques, jamais de celui de la loi. Luthardt me paraît se rapprocher davantage du vrai sens, lorsque, appliquant, comme Meyer, l'activité du Père et du Fils à l'œuvre du salut, il interprète : « Aussi longtemps que mon Père est encore occupé à travailler au salut de l'humanité, je travaille avec lui. » Comment, en effet, le sabbat qui a été fondé en vue de l'œuvre du salut pourrait-il occasionner une interruption dans cette œuvre ? Seulement, comme le remarque Meyer, l'antithèse qu'introduit ici Luthardt entre le moment actuel et le sabbat futur dans lequel Dieu lui-même se reposera, après avoir consommé le salut de l'humanité, n'est motivée par rien soit dans la parole de Jésus, soit dans le contexte.

Pour saisir le sens de cette parole, expliquons-la d'abord en faisant abstraction des mots ἕως ἄρτι : « Mon Père travaille, et moi aussi je travaille. » La relation entre ces deux propositions ainsi formulées est évidente. Il faut combiner logiquement ce qui est grammaticalement juxtaposé. C'est

comme s'il y avait : « *Puisque* mon Père travaille, moi, son Fils, je travaille aussi. Mon Père est-il à l'œuvre, moi, son Fils, je ne saurais rester oisif. » Nous retrouvons ici cette même construction paratactique que nous avons déjà observée plusieurs fois chez Jean, qui est conforme au génie de la langue hébraïque et qui consiste à exprimer naïvement par la simple copule une relation logique que le génie grec formule expressément par une conjonction. C'est donc la loi du cœur filial que Jésus exprime dans cette parole : « Ma règle à moi, c'est l'œuvre de mon Père. Travaille-t-il, je travaille aussi. » Cette relation pleine de tendresse est précisément celle que décrivent, en la développant, les v. 19 et 20. Par là Jésus place admirablement son œuvre sous la garantie inattaquable de celle du Père. Mais ce n'était pas son œuvre en elle-même que l'on inculpait ; c'était le moment où il l'avait faite ; et voilà la raison pour laquelle il introduit dans sa réponse la détermination temporelle : ἕως ἄρτι, *jusqu'à tout à l'heure.* On croit ordinairement que cette expression *tout à l'heure* se rapporte au moment qui avait immédiatement précédé celui où Jésus parlait. Mais comme le présent des verbes, dans les deux propositions juxtaposées, n'exprime évidemment qu'un présent relatif, celui de chacune des deux activités par rapport à l'autre, le moment exprimé par le mot *tout à l'heure* est aussi purement relatif : « Mon Père agit-il tout à l'heure, j'agis aussi à l'heure même. » Ce qui revient à ceci : « *A l'heure même où* mon Père agit, j'agis aussi. » Ce terme ἄρτι ajoute à l'idée de la corrélation des deux activités, exprimée par les deux verbes, celle de l'instantanéité. Enfin ἕως, *jusqu'à*, introduit dans la phrase la notion de la continuité. Voici donc la pensée complète ; pour la bien saisir, il suffit de donner à la première proposition la tournure interrogative : « Mon Père agit-il jusqu'à tout à l'heure, moi, j'agis aussi ; »

c'est-à-dire : « Jusqu'à chaque dernier moment où mon Père agit, j'agis aussi. » D'où il résulte que le travail du Fils ne peut être interrompu qu'au moment où il voit le Père interrompre le sien. En parlant ainsi, Jésus ne fait allusion ni au passé ni à l'avenir, ni au sabbat hebdomadaire ni au sabbat final. Le mot *tout à l'heure* ne désigne aucune heure déterminée, mais l'heure quelconque où l'activité du Père vient donner au Fils le signal d'agir ; et la proposition exprime la fidélité à la fois *absolue*, *immédiate*, *permanente*, avec laquelle l'œuvre du Fils répond à celle du Père. C'est la loi la plus profonde de sa vie que Jésus révèle ici sous la forme la plus concise et la plus originale. Cette formule est le contraire de celle qui caractériserait la vie de l'homme pécheur : agir par sa propre initiative (ἀφ' ἑαυτοῦ v. 19).

Jésus s'attribue-t-il par là une règle de conduite supérieure au commandement sabbatique ? Il le semble ; et M. Reuss paraît avoir raison, quand il dit que Jésus, dans cette réponse, « oppose immédiatement l'autorité divine à celle de la loi, assignant à cette dernière une place évidemment inférieure » (t. II, p. 385). Mais tout dépend ici de la question de savoir si, dans la pratique, il plaira jamais au Père de donner au Fils le signal d'une activité réellement contraire au vrai sens du statut sabbatique. C'est ce qui n'a jamais eu lieu et ce qui ne pouvait arriver durant le cours de la vie terrestre de Jésus. Car sa condition de Juif et sa charge même de Messie juif lui faisaient un devoir sacré de l'observation de la loi, et jamais il n'a été placé par l'initiative paternelle dans l'alternative de briser la forme légale ou de renoncer à suivre son divin modèle.

Le Génie de Socrate l'arrêtait au moment où il allait agir contre la volonté des dieux ; cette action était purement négative. La relation ici décrite n'est pas sans analogie avec

celle-là, mais la surpasse infiniment. Ce que Jésus ressent, c'est une impulsion positive à agir, partant du principe le plus élevé, Dieu. Quelle apologie! C'était, sous la forme la plus humble, dire à ses adversaires : En m'accusant, c'est mon Père que vous accusez. C'est au législateur que vous adressez le reproche d'avoir transgressé la loi; car mon activité ne fait que répondre à chaque instant à la sienne.

V. 18. « **C'est pourquoi les Juifs cherchaient encore plus à le faire mourir, parce que non-seulement il détruisait le sabbat, mais il appelait Dieu son propre Père, se faisant lui-même égal à Dieu.** » — Διὰ τοῦτο, *c'est pourquoi*, est expliqué par ὅτι, *parce que*, et la proposition qui en dépend. — D'après la vraie leçon dans le v. 16, la notion de *faire mourir* n'avait point été exprimée dans ce verset; elle était seulement renfermée implicitement dans ἐδίωκον, *ils poursuivaient*. Mais cela suffit pour expliquer le μᾶλλον, *encore plus*, du v. 18. Nous devons relever ici deux exagérations de M. Reuss. « Qu'on lise, par exemple, dit-il, le discours V, 16 et suiv., plusieurs fois interrompu par cette phrase : *Ils le poursuivent, ils cherchent à le tuer.* » Puis il ajoute : « D'après l'exégèse vulgaire et purement historique, on arrive à se représenter les Juifs courant après Jésus dans les rues et le poursuivant à coups de pierres » (t. II, p. 325). L'exégèse vraiment historique réduit ces interruptions nombreuses à ces deux notices fort bien graduées : « *Ils le poursuivaient*, » v. 16, « *ils cherchaient à le faire mourir*, » v. 18, et ne trouve dans ces deux expressions que l'indication de quelques conciliabules hostiles dans lesquels les chefs se demandèrent déjà alors comment ils pourraient se débarrasser d'un homme aussi dangereux. Les Synoptiques font remonter à la même époque les projets meurtriers des adversaires de Jésus (Luc VI, 7. 11; Marc III, 6; Matth. XII, 14); comment le regard

anxieux de Jean n'eût-il pas discerné le fruit dans le germe? — Ἔλυε, non : *il avait violé* (Ostervald); mais (imparf.) : *il détruisait*, proprement : *dissolvait.* Son exemple et ses principes semblaient anéantir le sabbat. — A ce premier grief la déclaration de Jésus, v. 17, venait d'en ajouter un second, celui de blasphème. C'était d'abord ce mot μοῦ, *mon* Père, qui les révoltait en raison du sens privé et exclusif que Jésus semblait donner à cette expression. Si Jésus eût dit *notre Père*, les Juifs eussent accepté sans peine cette parole (VIII, 41). C'étaient ensuite les conséquences pratiques qu'il semblait tirer de ce terme, ne reconnaissant plus d'autre norme de son travail que celui de Dieu même : « *se faisant égal à Dieu.* »

Le v. 17 contient l'idée mère de tout le discours suivant : la relation entre l'activité du Père et celle du Fils. Les v. 19 et 20 ne font qu'exposer cette idée d'une manière un peu plus détaillée; v. 19 : le rapport de l'activité du Fils à celle du Père; v. 20 : le rapport de l'activité du Père à celle du Fils. On pourrait dire : l'amour du Fils qui se met au service du Père et l'amour du Père qui consent à servir de modèle au Fils.

V. 19. « **Jésus donc répliqua et leur dit**[1] **: En vérité, en vérité, je vous dis : Le Fils ne peut rien faire de lui-même, et s'il ne le voit faire au Père. Car les choses que fait celui-ci, le Fils aussi les fait pareillement.** » — Le moyen ἀπεκρίνατο annonce toujours, dans Jean, si nous ne nous trompons, une parole accompagnée de la part de Jésus d'un retour profond sur lui-même (comp. XII, 23). — Les interprètes qui trouvent dans le v. 17 une idée spéculative, comme celle de la création continue, voient conséquemment dans les v. 19 et 20 le déploiement de la

1. ℵ commence ainsi le verset : ελεγεν ουν αυτοις ο Ιησους.

relation métaphysique entre le Père et le Fils ou le Logos. Mais si l'on donne, comme nous l'avons fait, au v. 17 un sens strictement approprié au contexte, les v. 19 et 20 n'ont point ce caractère théologique plus ou moins oiseux; ils ont, aussi bien que le v. 17, une application directe et pratique au cas donné. Jésus veut dire, non: Je suis ceci ou cela pour mon Père; je soutiens avec lui telle ou telle relation; mais: Quelque œuvre que vous me voyiez faire, lors même qu'elle vous scandaliserait, comme celle pour laquelle je suis inculpé maintenant, soyez bien assurés que, Fils dévoué et soumis, je ne l'ai faite que parce que j'ai vu mon Père la faisant à ce moment même. Ce n'est point là de la métaphysique; c'est tout simplement de l'apologie; et cette défense de son œuvre incriminée et de son activité en général, Jésus la fait jaillir d'une incommensurable profondeur, de la loi la plus profonde de sa vie morale, de sa dépendance filiale du Père. Cette réponse ressemble au : «Je ne puis autrement,» de Luther, à Worms; ou, pour prendre un exemple plus rapproché, Jésus met son œuvre sous la sauvegarde de celle du Père, comme l'impotent venait de mettre la sienne sous la garantie de celle de Jésus.

C'est ce qu'il fait d'abord, dans la première proposition du v. 19, sous une forme négative : Rien par moi-même; puis, dans la seconde, sous la forme affirmative : Tout, pareillement au Père. — Jésus va chercher l'intuition de cette relation au plus profond de sa conscience; c'est ce qu'exprime ἀμὴν ἀμήν. — L'expression οὐ δύναται, *ne peut*, ne désigne point une impossibilité métaphysique ou d'essence. Le Fils ne possède-t-il pas le privilége divin *d'avoir la vie en lui-même* (v. 26), par conséquent celui de pouvoir la communiquer à volonté? Cette impuissance est purement morale. Cela ressort du terme même de *Fils*, que Jésus substitue à

dessein au pronom *moi* du v. 17. C'est par son caractère filial, en effet, que Jésus se sent empêché d'agir *de lui-même* en un moment quelconque. Mais il possèderait certainement la faculté d'agir autrement, s'il le voulait; et voilà l'idée qui permet de donner à l'expression ἀφ' ἑαυτοῦ, *de lui-même*, un sens réel et sérieux. A toutes les phases de son existence, le Fils a un trésor de vie propre dont il pourrait user indépendamment du Père. Comme Logos, il a, d'après le v. 26, le pouvoir de créer : il pourrait tirer de son chef des mondes du néant et s'en faire le Dieu, εἶναι ἴσα Θεῷ, Phil. II, 6. Mais : ἦν πρὸς τὸν Θεόν, *il était tout à Dieu* (Jean I, 1); et, plutôt que de devenir ce que Satan aspire à être, le Dieu d'un monde à lui, il a préféré demeurer dans sa position de Fils et n'user de son pouvoir créateur qu'en Dieu et pour Dieu. Cette loi de sa vie divine est aussi celle de sa vie humaine. Comme homme, il est privé sans doute de sa *forme de Dieu*, mais il possède d'abord les facultés humaines, auxquelles se sont ajoutées depuis le baptême les forces messianiques. Avec cela il pourrait créer dans le sens où crée chaque homme de génie, créer par et pour lui-même, ou fonder un règne à lui et dominer de son chef, comme chaque conquérant. N'est-ce pas à cette faculté très-réelle que s'adressèrent les diverses suggestions de Satan, au désert? Mais il s'est volontairement et incessamment refusé à tout usage semblable de ses forces humaines et messianiques, et, liant invariablement son œuvre à celle du Père, il a ainsi maintenu et confirmé librement son caractère de Fils. Tout est moral dans cette relation. Le non-pouvoir dont il s'agit ici n'est que le côté négatif de l'amour filial. — La proposition ἐὰν μή τι....., «*s'il ne le voit faire,*» ou plutôt : «s'il ne voit le Père *le faisant*,» n'est qu'une apposition épexégétique des mots ἀφ' ἑαυτοῦ, *de soi-même :* «De soi-même, *c'est-à-dire* s'il ne...» — Le partic. prés.

ποιοῦντα, *faisant*, correspond à ἄρτι, *tout à l'heure*, du v. 17, et en reproduit exactement l'idée, telle que nous l'avons expliquée.

L'amour filial n'empêche pas seulement le Fils d'agir par lui-même; il le fait entrer positivement dans l'œuvre du Père. C'est l'idée de la seconde partie du v. 19. Le *car* s'explique facilement : Toute œuvre propre est impossible au Fils, *parce qu'*il est tout entier voué à l'accomplissement de celle du Père. Un tel modèle absorbe et, pour le moment du moins, déborde complètement le temps et la force de celui qui se consacre à le reproduire fidèlement. — Ne semble-t-il pas que Jésus emprunte les images qu'il emploie dans ce verset à cet autre travail auquel il se livrait jadis dans l'atelier de Nazareth, au service de celui qui lui servait ici-bas de père? La loi de son travail était alors d'adapter constamment son œuvre à celle de Joseph, d'y coopérer à chaque instant dans la mesure de son intelligence et de sa force, aussi longtemps que le jour durait et que Joseph travaillait lui-même. Cette communauté de travail couvrait évidemment la responsabilité de l'enfant pour chaque acte ainsi accompli. Dans une œuvre infiniment supérieure, Jésus réclame maintenant le bénéfice d'une position toute pareille. Il vit dans un autre atelier, celui des œuvres du Père. Car le ciel lui a été ouvert. Il épie le point auquel est parvenu à chaque instant le travail divin sur la terre, et toutes ses facultés d'homme et ses prérogatives de Messie sont employées à y concourir. — Ἃ γὰρ ἄν : *les choses que*, quelles qu'elles soient. Il n'y en a pas une qu'il laisse volontairement lui échapper. C'est sous l'impulsion de cette divine initiative qu'il a accompli l'œuvre qui les a scandalisés, et par ce pluriel Jésus fait déjà entendre qu'il en accomplira bien d'autres encore qui porteront le même caractère. Dans cette parole, la naïveté de la forme contraste avec la subli-

mité du fond. Jésus parle de cette relation intime avec l'Être des êtres comme s'il s'agissait de la chose la plus simple du monde. C'est la parole de l'enfant de douze ans : « *Ne faut-il pas que je sois dans ce qui est à mon Père?* » élevée à une plus haute puissance. Mais cette correspondance de l'œuvre du Fils à celle du Père ne peut exister qu'à une condition; c'est que le Père dévoile constamment au Fils la marche et les besoins de son œuvre :

V. 20. « **Car le Père aime le Fils, et il lui montre tout ce qu'il fait lui-même; et il lui montrera des œuvres plus grandes encore que celles-ci, afin que vous soyez dans l'étonnement.** » — Le Fils ne peut partager l'œuvre du Père (v. 19) qu'autant que celui-ci consent à l'initier à son travail. Or cette initiation du Fils est assurée. Elle résulte de l'amour infini que le Père a pour lui. Ainsi s'explique le *car* qui lie ce verset au précédent. Le terme φιλεῖν, qui exprime le sentiment de la tendresse (*chérir*), convient bien à l'intimité de la relation ici décrite. III, 35, le mot ἀγαπᾷν, qui indique l'amour d'approbation et en quelque sorte d'admiration (ἄγαμαι), était en place, puisqu'il s'agissait dans ce passage de la communication de la toute-puissance. — Le δεικνύειν (*montrer*) du Père correspond au βλέπειν (*regarder*) du Fils (v. 19) et en est tout à la fois la condition et la conséquence. Le Père dévoile au Fils son œuvre, afin que celui-ci puisse y concourir; et d'autre part c'est ce concours constant et fidèle du Fils qui lui assure la continuité de cette révélation.

Mais l'initiation du Fils au travail du Père, quoique devant être complète, ne s'opère que par degrés. C'est ce qu'exprime la dernière partie du verset. Déjà l'expression ἃ γὰρ ἄν, *les choses quelconques que*, dans le v. 19, faisait pressentir une extension de l'horizon qui se découvrait aux regards de Jésus autour du miracle actuel, comme

point de départ et comme centre. Μείζονα, *des œuvres plus grandes*, est le mot par lequel Jésus commence à dévoiler à ses auditeurs ces perspectives plus vastes déjà présentes à sa pensée, et que la suite du discours va dérouler. Τούτων, *que celles-ci*, se rapporte à la guérison de l'impotent et à tous les miracles du même genre dont les Juifs avaient déjà été témoins. Jésus ne les a accomplis à chaque fois qu'au signal du Père et tels que les réclamait la continuation de son œuvre; c'est dans ce sens qu'ils lui ont été *montrés*. C'est dans le même sens que des œuvres supérieures à celles-là vont lui être montrées dans la suite. Cette gradation dans le *montrer* du Père et le *voir* du Fils est remarquable. A mesure que Jésus grandit lui-même en intelligence et en force, la part qu'il prend à l'œuvre du Père devient plus considérable. Il connaît mieux cette œuvre; et il la prend en mains plus complètement. Dès le baptême surtout, cette initiation et cette participation se sont infiniment agrandies. Et ce développement n'est point à son terme. Il n'y parviendra que lorsque Jésus, ayant obtenu, comme homme, la forme d'existence qu'il possédait comme Logos, *sa gloire* (XVII, 5), aura recouvré aussi la science et la puissance divines. Alors l'œuvre de Dieu tout entière lui sera montrée et remise; aussi Jean dit-il dans l'Apocalypse (I, 1), en accord parfait avec notre passage : « *La révélation de Jésus-Christ, que le Père lui a donnée.* » C'est l'exégèse de notre δείξει, *montrera*. Et seulement alors il pourra prendre en main l'œuvre du Père dans sa totalité. « *Et le bon plaisir de l'Éternel prospèrera dans sa main* » (Es. LIII, 10).

Il n'y a pour nous qu'un moyen de nous former une idée quelque peu vivante de ce rapport de Jésus avec le Père, décrit dans ces deux versets. C'est d'entrer nous-mêmes dans une relation semblable avec Jésus. Plus le croyant se voue

fidèlement à l'œuvre de Jésus-Christ, plus celui-ci prend plaisir à lui en donner l'intelligence, et dans l'ensemble et dans les détails; et mieux le croyant la comprend, plus activement il s'y associe dans tous les moments de sa vie et la réalise, dans sa sphère, par chacun de ses actes. Il s'opère aussi pour lui une ascension graduelle. Chaque degré nouveau de son développement spirituel agrandit sa sphère d'action et la part qu'il prend à l'œuvre de son Maître, et ce travail fidèle le fait en retour grandir lui-même. Ce parallèle, le meilleur commentaire que l'on puisse donner du passage que nous expliquons, n'est point de notre invention. Nous y sommes conduits par une autre parole de Jésus, dans notre évangile, qui offre, jusque dans la forme de l'expression, une analogie frappante avec notre passage : « *En vérité, en vérité, je vous dis que celui qui croit en moi, fera aussi les œuvres que je fais, et qu'il en fera même de plus grandes que celles-ci* (μείζονα τούτων), *parce que je m'en vais à mon Père* » (XIV, 12). Une fois en possession de la totalité de l'œuvre divine, Jésus, du sein de sa gloire, y associe les siens. Et par eux il fait des œuvres plus grandes encore que les miracles que le Père accomplissait par lui pendant son séjour terrestre.

Les mots qui terminent le verset : « *Afin que vous soyez dans l'étonnement*, » peuvent se paraphraser ainsi : « Et alors il y aura véritablement de quoi être stupéfaits. » Les Juifs ouvrent de grands yeux à la vue d'un impotent guéri. Que sera-ce quand, à la voix de Jésus, l'humanité reprendra vie spirituellement et même, un jour, physiquement! Qu'est-ce qu'une pauvre guérison, en comparaison d'une Pentecôte et d'une résurrection des morts! Cette manière un peu dédaigneuse de parler des miracles serait bien étrange, il faut l'avouer, de la part d'un évangéliste qui jouerait le rôle d'un inventeur de miracles. — Ἵνα, *afin que*, exprime non-seu-

lement un résultat, mais un but. Cet étonnement est voulu; car c'est de là que sortira la conversion d'Israël à la fin des temps; à la vue des merveilles de l'Évangile dans l'humanité, il rendra un jour au Fils cet hommage, égal à celui qu'il rend au Père, dont parle le v. 23. Le premier accomplissement de cette prophétie se lit Act. IV, 13 : « *Voyant la hardiesse de Pierre et de Jean, ils étaient dans l'étonnement et ils reconnaissaient que ces hommes avaient été avec Jésus*, » et V, 24 : « *Lorsqu'ils eurent entendu ces paroles* (de Pierre), *ils étaient dans l'embarras au sujet de ces hommes, ne sachant ce qui arriverait de tout cela.* »

Ces deux versets sont l'un des passages les plus remarquables du Nouveau Testament au point de vue de la christologie. De Wette trouve dans l'expression : *de soi-même* (v. 19) un rapport exclusif et peu clair au côté humain dans la personne de Jésus; car, enfin, si Jésus est le Logos, sa volonté est aussi divine que celle du Père, et il ne peut y avoir contraste entre l'une et l'autre, comme le supposerait ce mot : *de soi-même*. De Wette doit naturellement étendre cette faute de logique au passage XVI, 13, où cette même expression *de soi-même* est appliquée hypothétiquement au Saint-Esprit. Lücke ne voit là qu'une manière populaire de présenter l'apparition humaine de Jésus, abstraction faite de l'élément divin. M. Reuss (t. II, p. 345-355) fait ressortir dans ce passage hérésie sur hérésie, si l'on prend pour norme de la pensée johannique la théorie du Logos. Selon lui, en effet, Dieu serait conçu, dans le prologue, comme un être purement abstrait, qui ne deviendrait concret que dans le Logos, et n'agirait dans l'espace et le temps que par ce Logos; et celui-ci (comme étant « l'essence de Dieu reproduite, pour ainsi dire, une seconde fois et par elle-même ») serait parfaitement égal au Père. Or, d'après notre passage, comme d'après le v. 21, le Père aurait une œuvre à lui (ἃ αὐτὸς ποιεῖ), qu'il révélerait au Fils et à laquelle celui-ci serait graduellement associé; ce qui est doublement contradictoire avec le point de vue du prologue. En effet, si réellement « entre la divinité purement et simplement transcendante

et le monde matériel, il y a un abîme» qui n'est comblé, d'après la spéculation de Jean, que par le Verbe, il est inadmissible que le Père ait ici-bas une œuvre à lui, qui ne soit pas par le fait même celle du Verbe; telle est la première hérésie de Jean, par rapport à Jean lui-même. Voici la seconde : Les v. 19 et 20 établissent de la manière la plus claire «la subordination, et par conséquent l'inégalité entre le Père et le Fils,» tandis que la théorie du prologue reconnaissait «en principe l'égalité des deux personnes divines.»

Quant au jugement de Lücke et de de Wette, il tombe d'aplomb sur la conception de la personne de Jésus dite orthodoxe, mais nullement sur celle du Nouveau Testament et de Jean en particulier. Jean ne connaît point ce Jésus, *tantôt* divin, *tantôt* humain, au moyen duquel l'exégèse orthodoxe cherche si souvent à se tirer d'embarras. Il connaît un Jésus qui, après s'être dépouillé, comme Logos, de l'état divin, est entré, avec une pleine réalité, dans l'état humain, et, après s'être reconnu lui-même au baptême comme sujet divin, est rentré, au terme de son développement humain, dans l'état divin. Par son existence et son activité terrestres, il réalise, sous la forme du *devenir,* exactement la même relation filiale qu'il réalisait dans son existence divine sous la forme de l'*être.* Voilà pourquoi tous les termes employés par Jésus dans nos deux versets, le *montrer* du Père, le *voir* du Fils, les expressions «*ne peut,*» «*de soi-même,*» s'appliquent en plein à toutes les phases diverses de son existence, à chacune selon sa nature et sa mesure. Si de Wette objecte contre le ἀφ' ἑαυτοῦ, dans notre passage et XVI, 13, que la volonté de Jésus, en tant que Logos, est essentiellement une avec celle de Dieu, il oublie que Jean prend au sérieux la distinction des personnes dans l'être divin, et que chacune d'elles a sa propre vie, dans laquelle elle peut puiser à volonté. C'est ainsi que Jean comprend — ou plutôt que Jésus a présenté les relations intimes des personnes divines; il ne faut donc reprocher aucune inconséquence ni ambiguïté à l'évangéliste.

Quant à l'appréciation de M. Reuss, il serait bien étrange que l'évangéliste ne se fût pas rendu compte de contradictions aussi palpables, si elles existaient réellement. En examinant avec soin cette question, on est bien plutôt conduit à ce résultat : L'idée de Dieu,

comme d'une divinité abstraite, purement transcendante et sans relation possible avec le monde, que M. Reuss attribue à l'évangéliste, est uniquement celle de Philon. Dieu est, au contraire, dans le prologue un père, un père qui engendre des enfants en leur communiquant sa propre vie (ἐκ Θεοῦ ἐγεννήθησαν, *ont été engendrés de Dieu*, 1, 13). Il se met donc lui-même en rapport direct avec le monde, et peut, par conséquent, y avoir son œuvre à lui, à laquelle il associe le Fils (comp. t. I, p. 235). Les v. 19 et 20 sont donc en contradiction avec la théorie de Philon, dont M. Reuss affuble l'évangéliste, mais nullement avec la vraie théologie johannique. — Il en est exactement de même du second point, celui de la subordination. Nous avons déjà fait voir (t. I, p. 251) que le rapport de dépendance du Fils au Père — mais de dépendance libre et reposant sur la volonté du Fils lui-même — est la vraie pensée du prologue (ἦν πρὸς τὸν Θεόν). Et c'est aussi celle des v. 19 et 20. Si cette conception contredit celle de Philon, cela ne prouve qu'une chose : c'est qu'on s'égare en faisant de l'évangéliste le disciple de ce philosophe étranger, au lieu de lui laisser tout simplement son caractère de disciple de Jésus-Christ.

Jésus vient de parler d'œuvres, plus grandes que les miracles, dont il recevra un jour le signal de la part de son Père. Il explique maintenant quelles sont ces œuvres ; ce sont la résurrection et le jugement de l'humanité, v. 21-29. Ce passage difficile a été très-diversement compris. Plusieurs Pères, Tertullien, Chrysostome, plus tard Érasme, Grotius, Bengel, enfin dans les derniers temps Schott, Kuinoel, Hengstenberg, etc., ont appliqué l'ensemble du passage (sauf v. 24) à la résurrection des morts *dans le sens propre* et au jugement dernier. Une interprétation diamétralement opposée a été admise déjà par les Gnostiques et a eu pour défenseurs, parmi les modernes, Ammon, Schweizer, B.-Crusius : c'est celle qui rapporte tout le passage, même les v. 28 et 29, à la résurrection *spirituelle* et au jugement moral qu'opère l'Évangile. Enfin,

un troisième groupe d'interprètes voit une *gradation* dans ce morceau et rapporte v. 21 - 27 à l'action morale de l'Évangile, et v. 28 et 29 à la résurrection des morts dans le sens propre. Ce sont, par exemple, Calvin, Lampe et la plupart des modernes, Lücke, Tholuck, Meyer, de Wette, etc. En tenant avec le plus grand soin compte des nuances délicates de l'expression, nous discernerons bien vite la marche de la pensée du Seigneur. Les deux idées de vivifier et de juger apparaissent d'abord d'une manière tout à fait générale et indéterminée dans les v. 21-23. Ces versets forment donc un premier cycle que le v. 23 sépare d'ailleurs assez clairement des paroles suivantes.

V. 21. « **Car, de même que le Père ressuscite les morts et donne la vie, de même aussi le Fils vivifie ceux qu'il veut.** » — Ressusciter les morts est une œuvre plus grande que guérir un impotent ; de là le γάρ. Mais cette œuvre nouvelle du Fils est, aussi bien que les précédentes, la reproduction fidèle de l'œuvre du Père. La grande difficulté est ici de savoir si, comme semblent le penser la plupart des interprètes (car ils ne s'expliquent pas suffisamment là-dessus), l'œuvre de résurrection attribuée au Père doit être identifiée avec celle qu'accomplit le Fils, ou si elle en est spécifiquement différente, ou enfin si elles se combinent l'une avec l'autre par un procédé dont il faut chercher la formule[1]. Dans le premier cas, l'œuvre vivifiante du Père resterait purement idéale jusqu'à ce qu'elle soit réalisée par le Fils. Dans le second (c'est le sens adopté par M. Reuss),

1. Comme si (pour reprendre la comparaison du travail commun de Jésus et de Joseph) nous avions à nous décider pour l'une de ces trois formes : Ou Jésus exécutant les plans tracés par Joseph ; — ou chacun des deux ayant une part distincte dans le travail ; — ou, enfin, Jésus secondant de plus en plus Joseph, à mesure qu'il grandit, et se chargeant enfin de la totalité du travail.

il faudrait attribuer au Père la résurrection physique et matérielle et au Fils la résurrection dans le sens spirituel, le salut. M. Reuss trouve la preuve de cette distinction dans ces mots de la seconde proposition : οὓς θέλει, *ceux qu'il veut*. La première de ces deux solutions n'est pas soutenable. Comment Jésus n'envisagerait-il pas comme également réels les deux faits qu'il met en parallèle en disant : « De même que..., de même aussi....» ? Et les mots «*ceux qu'il veut*» semblent réellement supposer que le Fils a une sphère distincte de celle du Père, bien que l'intention directe de ces mots ne soit point de faire ressortir cette opposition (voir à la p. 41). D'autre part, la distinction essayée par M. Reuss le conduit à une explication tout à fait forcée des v. 28 et 29; car ces versets attribuent évidemment au Fils la résurrection des corps, qui d'après la ligne de démarcation tracée par M. Reuss reviendrait au Père. Comp. également VI, 40. 44, etc., où Jésus s'attribue expressément par un ἔγω (*moi*) plusieurs fois répété la résurrection des corps. Il ne reste donc que la troisième explication.

Cette solution me paraît ressortir du rapport de l'œuvre du Fils à celle du Père, tel que nous l'avons compris d'après le v. 20. A mesure que le Fils, en s'incarnant, s'est dépouillé de ses divines prérogatives, il a dû cesser d'être l'organe de l'action universelle du Père. Peut-être même ce dépouillement a-t-il déjà commencé dans une certaine mesure dès l'ancienne alliance. Or Jésus, parlant ici en tous cas au point de vue de la situation créée par ce dépouillement consommé, ne peut qu'attribuer au Père l'action universelle de la grâce réparatrice, telle que tout l'Ancien Testament l'attribue à Dieu, au point de vue spirituel et corporel (Deut. XXXII, 39; 1 Sam. II, 6; Es. XXVI, 19; Dan. XII, 2, etc.). Mais Jésus reconquiert par degrés sa position de Fils et les œuvres divines qu'elle lui donne

le pouvoir d'accomplir. Jusqu'au baptême il n'opère que des œuvres humaines. Depuis ce moment il fait des miracles. Dès son élévation dans la gloire il consommera la Pentecôte et distribuera la vie spirituelle. Enfin au dernier jour, quand le dernier ennemi, la mort, aura été mis sous ses pieds (1 Cor. XV, 26), il opèrera la résurrection des corps; et c'est à ce moment que l'œuvre du Père aura passé tout entière entre ses mains. La résurrection qu'opère le Fils n'est donc pas différente de celle qu'accomplit le Père. Seulement ce n'est que par degrés que le Fils fait homme en devient l'agent. Le prés. *vivifie*, dans le second membre, est donc un présent de compétence. Comp. en effet v. 25 et 28 («L'heure *vient* que....») qui montrent que la réalité est à venir. Cependant, la parole de Christ possède déjà à certains égards une puissance vivifiante; c'est pourquoi Jésus ajoute v. 25: καὶ νῦν ἐστι, *et l'heure est déjà là*, pour montrer que son pouvoir de vivifier opère déjà en quelque manière. — La parole de Marthe XI, 24 montre combien la croyance à la résurrection des morts était devenue populaire en Israël. C'est à cette conviction universelle que se rapporte la particule περ dans la conjonction ὥςπερ: « comme vous le savez bien.... » — Nous avons rapporté dans la traduction le régime « *les morts* » seulement au premier verbe; c'est la construction que paraît indiquer la position des mots. Le second verbe, ζωοποιεῖ, *vivifie*, prend ainsi un sens intransitif et absolu. Il paraît ajouté au premier pour faire la transition à l'œuvre du Fils, dans le second membre. Car celle-ci est plus complètement caractérisée par l'expression qui indique la pleine communication de la vie spirituelle et même de la vie physique (*vivifier*), que par le terme qui ne fait que désigner le moment du passage de la mort à la vie (*ressusciter*). — M. Reuss restreint l'application du mot *vivifier* dans le second membre

à la communication de la vie spirituelle ; il s'appuie sur le régime « *ceux qu'il veut.* » Cependant cette raison n'est pas décisive. Car il ressort du v. 29 que le triage, impliqué dans cette expression, entre ceux que le Fils vivifie et ceux qu'il rejette, s'étend aussi à la résurrection corporelle. Celle-ci, en effet, quoique générale, n'est pourtant une vraie vivification, une résurrection de *vie*, que pour les fidèles.

Ces mots : « *Ceux qu'il veut,* » présentent une double difficulté. Comment s'accordent-ils avec la dépendance absolue de l'œuvre du Fils relativement à celle du Père? Et à quoi bon faire ressortir ici ce trait de liberté qui semble en tout cas étranger, sinon opposé à l'esprit de tout ce discours?

Quant au premier point, la pensée de Jésus, en disant : « *Ceux qu'il veut,* » n'est nullement d'établir l'indépendance de sa volonté par rapport à celle du Père. Il eût dû y avoir dans ce sens-là : οὓς αὐτὸς θέλει. Le v. 22 montre que l'antithèse est tout autre : Jésus oppose ceux qu'il veut vivifier, non à ceux que le Père vivifie de son côté, mais à ceux qu'il refuse lui-même de vivifier. C'est là la transition au v. 21, où il est dit que le jugement lui est remis. Et bien certainement, en vivifiant aussi bien qu'en jugeant (v. 30), le Fils ne cesse pas un moment d'avoir les yeux arrêtés sur le plan du Père, de se conformer à son œuvre. N'y aurait-il point dans ce οὓς θέλει, *ceux qu'il veut*, une allusion à la spontanéité (non par rapport à Dieu, mais par rapport aux hommes) avec laquelle Jésus avait opéré la guérison de l'impotent, sans sollicitation extérieure quelconque et en laissant tous les autres malades de Béthesda plongés dans leurs maux?

La seconde difficulté se résout par l'observation suivante. Malgré les formes parfaitement humbles sous lesquelles Jésus présente son œuvre dans ce passage, il n'en est pas

moins vrai que tout ce discours respire le sentiment de la sainteté outragée et de la dignité suprême offensée (comp. v. 23 : « *Celui qui n'honore pas le Fils....* » et v. 41-47). La conscience de sa grandeur incomparable se fait jour sous ce voile de la dépendance absolue du Père, sous lequel Jésus la déguise en quelque sorte. Et par l'expression : « *Ceux qu'il veut,* » il laisse entrevoir la largeur de la compétence que le Père accorde à un ouvrier si fidèle. M. Reuss trouve dans ces mots l'idée de la prédestination absolue. Rien n'est moins nécessaire. Le *vouloir* du Fils n'est pas plus arbitraire que celui de l'Esprit (III, 8; 1 Cor. XII, 11) ou que celui du Créateur, agissant dans la nature (1 Cor. XV, 38). La liberté n'est pas le caprice, et la notion de jugement, de triage moral, dans le v. 22, qui explique ces mots du v. 21, exclut absolument l'idée qu'y trouve M. Reuss.

V. 22 et 23. « **Car aussi le Père ne juge personne; mais il a remis au Fils tout le pouvoir de juger, 23 afin que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père. Celui qui n'honore pas le Fils, n'honore pas le Père qui l'a envoyé.** » — Deux particules lient ce verset au précédent : γάρ (*car*) et οὐδέ (*et non plus*). La seconde pose le fait du jugement par le Fils, mentionné au v. 22, comme coordonné à celui de la vivification par le Fils (v. 21); et la première donne le second de ces faits comme la raison ou la preuve de l'autre. Si le domaine dans lequel le Père ressuscite était complètement distinct de celui dans lequel le Fils vivifie (opinion de M. Reuss), la première de ces deux liaisons serait incompréhensible : « Le Père ressuscite et le Fils vivifie également; et le Père ne juge *non plus* qui que ce soit. » Que penser de la logique de celui qui raisonnerait ainsi? C'est sans doute par la relation du v. 21 au v. 22 que tant d'interprètes ont été instinctivement poussés à identifier entièrement les deux sphères de résurrection,

celle du Père et celle du Fils, au v. 21 : « Le Père ressuscite les morts par le Fils et il ne juge *non plus* personne que par le Fils. » C'est logique. Mais ce sens du v. 21 est insoutenable. Dans notre interprétation du v. 21, voici comment s'explique ce *et non plus* du v. 22 : « Le pouvoir de résurrection du Père, qui pour le moment déborde infiniment celui du Fils, doit passer par degrés tout entier entre les mains de ce dernier, de telle sorte que, comme personne ne sera vivifié que par lui, personne non plus ne doit être jugé que par lui. » Le parf. δέδωκε se rapporte au décret divin. L'autre liaison par *car* s'explique ainsi facilement : La faculté de vivifier ou de rejeter à volonté ne suppose-t-elle pas la suprême compétence judiciaire ? Vivifier, c'est définitivement absoudre (v. 24). Ne pas vivifier, c'est condamner sans appel. Il y a là une sentence de fait que celle du jugement dernier ne fera que formuler solennellement. Et c'est ainsi qu'est réellement transmis au Fils *tout le jugement*, le jugement sous toutes ses formes, aussi bien comme fait actuel et purement moral que comme acte futur et extérieur.

V. 23. Vivifier et juger sont les deux suprêmes attributs divins par rapport aux créatures. En les transmettant l'un et l'autre au Fils, l'intention du Père n'a pu être que de diriger sur lui l'hommage que les créatures lui doivent à lui-même. Le mot τιμᾶν (*honorer*) n'exprime pas sans doute l'acte d'adoration, le προσκυνεῖν, ainsi que le fait très-bien observer M. Reuss. Mais il n'en est pas moins vrai que dans le contexte ce mot ne peut désigner autre chose que le sentiment de respect religieux d'où procède l'adoration et que manifeste le culte. Réclamer cet hommage intérieur dans ce sens suprême, où il n'appartient qu'au Père (καθώς), c'est donc, de la part du Fils, autoriser vis-à-vis de lui-même la προσκύνησις, le culte proprement dit. Comp. XX,

28; Philip. II, 10 : « *Afin que tout genou fléchisse au nom de Jésus*, » et l'Apocalypse tout entière. — Le Père n'est nullement jaloux de cet hommage rendu au Fils. Car c'est lui-même que la créature honore en discernant et en adorant les caractères divins du Fils, comme c'est lui aussi à qui on refuse l'hommage qu'on refuse au Fils. Jésus renvoie ici à ses adversaires l'accusation de blasphème, et, à côté de la dépendance dans laquelle il vient de se placer, fait ressortir son égalité avec Dieu comme don du Père. Saint Paul s'exprime sur ce sujet dans le même sens que saint Jean, quoique d'une manière complètement originale, quand il dit que c'est à cause de l'abaissement volontaire de Christ que Dieu l'a souverainement élevé et lui a donné un titre suprême. Philip. II, 6-10. — Ce v. 23 est une anticipation de l'application pratique redoutable et menaçante qui terminera le discours (v. 41-47).

V. 24-29. Jusqu'ici Jésus n'a parlé que d'une manière générale des deux attributs divins qui font le sujet des v. 21-23, et ne les a appliqués à sa personne qu'en principe. Maintenant il décrit la réalisation historique de ces deux faits : la résurrection et le jugement de l'humanité, dont il doit être l'auteur. Il les présente d'abord dans la sphère spirituelle (v. 24-26), puis dans le domaine extérieur et physique (v. 27-29).

C'est ainsi que les pensées en se développant se précisent, et que ce qui s'était offert d'abord à l'esprit de Jésus sous la forme d'une puissante synthèse, décomposé ensuite en ses éléments essentiels, apparaît enfin avec toute la richesse d'un fait complètement analysé.

Première phase : la résurrection spirituelle de l'humanité par le Fils : v. 24-26.

V. 24. « **En vérité, en vérité, je vous dis que celui qui écoute ma parole et qui croit à celui qui m'a envoyé, a**

la vie éternelle; et il ne vient point en jugement, mais il est passé de la mort à la vie. » — Les choses divines sont présentes aux yeux de Jésus; il dit ce qu'il voit (III, 11); de là la formule deux fois répétée v. 24 et 25 : « *En vérité, en vérité, je vous dis...* » Ces mots servent en même temps à faire pressentir la grandeur du fait qu'il va révéler. Ce fait est tellement inouï que l'on ne saurait s'étonner d'entendre Jésus l'annoncer si solennellement : pour celui qui reçoit avec confiance la parole de Jésus, les deux plus grands actes du drame eschatologique, la résurrection et le jugement, sont choses consommées. La simple parole de Jésus a tout accompli. C'est la preuve de fait des qualités de vivificateur et de juge que s'est attribuées Jésus v. 21 et 22. Ἀκούειν, *entendre*, désigne ici l'ouïe morale en même temps que physique, dans le sens de Matth. XIII, 43. Les mots : « *Et qui croit à celui qui m'a envoyé,* » s'expliquent par la seconde partie du discours, où Jésus fait appel au témoignage que lui rend le Père. En s'abandonnant à la parole de Jésus sur la foi au caractère divin de tout son être et de toute son œuvre, on rend hommage non-seulement au Fils, mais au Père. — Le sens de ἔχει, *a*, ne peut se rendre pleinement que par : « *a déjà.* » C'est la preuve du v. 21 : le Fils vivifie. Car c'est sa parole qui a opéré ce prodige. — Καί, *et*, signifie ici : *et en conséquence.* L'exemption du jugement est la conséquence naturelle de l'entrée dans la vie. Car le jugement est le seuil de la vie et de la mort. — Le prés. ἔρχεται est celui de l'idée, du principe. L'état moral du croyant est constaté par le fait qu'il a reçu la parole. En le vivifiant, le Fils lui-même l'a absous. Ajoutons que la parole de Christ, reçue à l'intérieur, produit dans l'âme du croyant le même effet que le jugement proprement dit opérera sur ceux qui auront à le subir, la révélation de toutes les choses cachées et leur manifestation au grand jour de la conscience.

La parole de Christ affranchit donc du jugement en l'anticipant; comp. XII, 48, où il est dit que le juge au dernier jour ne sera pas autre que cette même parole. Quel sentiment de telles expressions ne supposent-elles pas, dans la conscience intime de Jésus, de la sainteté absolue et de la perfection de sa parole! Ostervald traduit à tort κρίσις par *condamnation;* et Meyer lui-même paraphrase : *un jugement de condamnation!* La conciliation de ce passage avec Rom. XIV, 10 et 2 Cor. V, 10 a été donnée t. I, p. 438. — Les derniers mots : « *Mais il est passé de la mort à la vie,* » sont l'antithèse (ἀλλά) des précédents, en ce sens que celui qui est passé de la sphère de la mort dans celle de la vie a nécessairement le jugement derrière lui. Le terme de *vie* est pris dans le sens le plus plein. La résurrection du corps elle-même ne sera pas pour le croyant un fait complètement nouveau; la mort essentielle, celle de l'âme, une fois vaincue, la destruction de la mort du corps n'est plus que le triomphe après la victoire (comp. v. 29 l'expression ἀνάστασις ζωῆς).

V. 25. « **En vérité, en vérité, je vous dis que l'heure vient, et elle est déjà là[1], où les morts entendront[2] la voix du Fils de Dieu[3], et ceux qui[4] l'auront entendue, vivront[5].** » — Le v. 25 est la reproduction de la pensée du v. 24 sous une forme dramatique propre à en faire sentir la saisissante grandeur. L'œuvre qu'accomplit la parole de Christ (v. 24) dans l'humanité, n'est rien moins que le rappel

---

1. ℵ omet les mots και νυν εστιν.

2. Au lieu de ακουσονται, ℵ L quelques Mnn. lisent ακουσωσιν, et B quelques Mnn. ακουσουσιν.

3. Au lieu de Θεου, K S et quelques autres autorités lisent ανθρωπου.

4. ℵ retranche οι.

5. Le T. R. avec 11 Mjj. et presque tous les Mnn. : ζησονται. ℵ B D L : ζησουσιν.

des morts à la vie par la voix divine. L'identité de la formule qui commence ces deux v. 24 et 25 et l'*asyndéton* suffiraient déjà pour prouver qu'ils se rapportent tous deux au même fait. Seulement, Jésus emprunte ici à la résurrection physique les images par lesquelles il dépeint l'œuvre spirituelle qu'il va prochainement accomplir dans l'humanité. Il paraît faire allusion à cette magnifique vision d'Ézéchiel dans laquelle le prophète, debout au milieu d'une plaine couverte d'ossements desséchés, les rappelle à la vie par sa parole d'abord, puis par le souffle de Jéhovah. Ainsi Jésus se reconnaît lui-même comme le seul vivant au milieu de l'humanité gisant tout entière dans la mort. C'est exactement ce même sentiment qui lui dicte dans les Synoptiques cette parole : « *Laisse les morts ensevelir leurs morts.* » Or, au privilége de vivre se rattache pour lui, comme pour le prophète dans la vision, la mission de vivifier. — L'expression : « *L'heure vient, et elle est déjà là,* » est destinée (comp. IV, 23) à ouvrir les yeux de tous sur la grandeur de l'époque qui vient de commencer. Jésus dit : « *L'heure vient;* » car c'est proprement l'envoi du Saint-Esprit qui sera le signal de ce moment décisif; mais il ajoute : « *Et elle est déjà là;* » car l'action de l'Esprit accompagnait déjà la parole de Jésus pendant son ministère terrestre et préparait la Pentecôte. Comp. XIV, 17. — L'expression : « *La voix du Fils de Dieu,* » reproduit le terme « *ma parole,* » du v. 24, sous la forme qui convient à l'image employée dans ce verset : la parole de Christ est la voix de celui qui rappelle du tombeau. Et l'expression « *Fils de Dieu* » explique l'effet de cette voix : en elle vibre la puissance du Dieu créateur. — L'art. οἱ, devant ἀκούσαντες (*ceux qui* l'auront entendue), divise nettement les morts en deux classes : ceux qui entendent la voix sans l'entendre (comp. XII, 40), et ceux qui, en l'entendant, *ont des oreilles pour l'entendre*, l'entendent

véritablement. Ces derniers seuls sont vivifiés par cette voix.

Ceux qui rapportent ce verset à la résurrection des morts dans le sens propre, sont obligés d'appliquer les mots : « *Et elle est déjà là,* » aux quelques résurrections miraculeuses opérées par Jésus dans le cours de son ministère et d'expliquer les mots οἱ ἀκούσαντες dans ce sens : « Et, *après l'avoir entendue....* » La première de ces interprétations est bien invraisemblable. Comment Jésus eût-il pu envisager ces résurrections miraculeuses comme la preuve que l'heure de la résurrection proprement dite avait déjà sonné pour l'humanité? La seconde est grammaticalement inadmissible, malgré tous les efforts de Hengstenberg pour la justifier. Olshausen suit ici un chemin à part. Selon lui, le v. 24 se rapporte à la résurrection spirituelle, le v. 25, à la première résurrection corporelle, celle des croyants déjà ressuscités moralement par l'Évangile, les v. 28 et 29 enfin, à la résurrection universelle, séparée de la précédente, d'après l'Apocalypse, par le Règne de mille ans. Comp. Luc XIV, 14 : « *A la résurrection des justes.* » Apoc. XX, 6 : « *Heureux et saint celui qui a part à la première résurrection.* » Lücke lui-même admet que Jésus fait allusion à cette notion de deux résurrections reçue dans la théologie juive, mais en la spiritualisant. Mais Olshausen est obligé, pour établir une distinction entre les morts qui ressuscitent et ceux qui restent dans le tombeau, de donner pour régime à ces mots : « *Ceux qui l'auront entendue,* » non pas « *la voix du Fils de Dieu,* » qui précède immédiatement, mais « *ma parole* » v. 24. Cet expédient est inadmissible. L'allusion admise par Lücke n'est nullement justifiée par le texte.

V. 26. Ce verset explique le secret de la puissance que déploiera la voix de Christ dans l'heure qui va sonner pour l'humanité. « **Car, comme le Père a la vie en lui-même,**

ainsi il a aussi donné au Fils d'avoir la vie en lui-même[1].» — L'accent est sur les mots ἐν ἑαυτῷ, *en lui-même*, qui terminent uniformément les deux propositions. Le Fils n'a pas seulement part à la vie comme la créature. Il possède en lui le principe de la vie; il vit de son propre fonds comme le Père lui-même; et voilà pourquoi sa voix peut rappeler les morts à la vie (I, 3. 4). Mais remarquons que, cette divine prérogative, le Fils ne la possède que comme un don qui lui est fait par le Père. C'est ici le paradoxe le plus hardi qui soit sorti de la bouche de Jésus : Il est donné au Fils de vivre par lui-même! Nous ne pourrions nous faire aucune idée de cette relation, si nous ne nous trouvions nous-mêmes dans une position analogue. La faculté de nous déterminer par nous-mêmes nous est donnée, et de telle sorte cependant que nous pouvons l'exercer spontanément et que nous tirons à chaque instant de ce trésor donné des déterminations qui nous appartiennent en propre et dont nous sommes sérieusement responsables. En nous donnant la faculté de posséder en nous un trésor d'activité propre, Dieu nous a mis au rang des êtres qui portent son image; en donnant au Fils la prérogative dont parle notre verset, il a fait de lui non-seulement son semblable, mais son égal; et l'homoousie, la faculté de vivre divinement, par soi-même, n'est pas une doctrine, une idée; c'est un fait; c'est le don du Père. C'est par là que la subordination du Fils au Père devient aussi un fait, un acte de divin amour, de la part du Fils. Par l'homoousie, le Père donne tout; par la subordination, le Fils rend tout. Tout donner, tout rendre, n'est-ce pas l'amour? *Dieu est amour.* Ainsi Dieu n'aime pas seulement divinement, il est aussi divinement aimé. —

1. ℵ omet toute la seconde partie du verset, depuis ουτως (évidemment par confusion des deux εν εαυτω).

Ἔδωκε exprime un acte éternel. Et, comme la résurrection spirituelle de l'humanité est une œuvre encore à venir, qui suppose la réintégration du Fils dans cet état divin (XVII, 1-2. 5), cette parole n'a son application complète au Fils de l'homme qu'après son élévation dans la gloire du Logos.

Seconde phase : le jugement universel et la résurrection corporelle de l'humanité par le Fils : v. 27-29.

Jésus s'élève ainsi graduellement jusqu'au faîte des *œuvres plus grandes* qui des mains du Père doivent passer dans les siennes. V. 27, le jugement universel; v. 28 et 29, la résurrection des corps.

V. 27. « **Et il lui a même**[1] **donné le pouvoir d'exercer le jugement**[2]**, parce qu'il est Fils de l'homme.** » — Il a été dit déjà au v. 22, d'une manière indéterminée, que tout jugement est donné au Fils. Cette parole se rapportait à la fois au jugement moral et au jugement futur. C'est sous ce dernier aspect exclusivement que cette idée reparaît au v. 27, et avec cette détermination nouvelle : que la fonction de juge est conférée au Fils en tant que Fils de l'homme. — Le καί, *même,* est certainement authentique; il fait ressortir avec force le contraste entre la grandeur de la compétence et la nature vraiment humaine de celui à qui elle est conférée. La fonction de juge ne suppose-t-elle pas en effet la parfaite sainteté, l'omni-science et toutes les autres perfections divines? — Les derniers mots sont diversement interprétés. Ils signifieraient simplement, d'après Lücke : Parce qu'il est le Messie et que juger est une fonction messianique. Cette explication est incompatible avec l'absence de l'article défini devant le terme *Fils de l'homme.* Lange : Parce que, en tant que Fils d'homme, il peut compatir à

1. A B L It[plerique] Syr[cur] Cop. Or. (2 fois) omettent καί.

2. ℵ : και κριτιν εδ. αυτ. εξ. ποιειν.

l'infirmité de ceux qu'il doit juger. Ce serait supposer que Dieu ne peut compatir à notre faiblesse; et pourtant comp. Ps. CIII, 14: «*Il sait bien de quoi nous sommes faits.*» Hébr. II, 18 n'est point un parallèle; car il s'agit là d'intercession, non de jugement. De Wette : Parce que le Père, comme Dieu caché, ne peut juger. M. Reuss, à peu près de même : «Dans le système, Dieu par lui-même ne se met pas en contact avec le monde qu'il doit juger; il se fait homme pour cela» (t. II, p. 368). Ce motif s'appliquerait au Dieu de Philon, non à celui de Jésus-Christ qui, étant un Père qui engendre des enfants à la vie (I, 13), qui aime le monde (III, 16; 1 Jean III, 1), peut tout aussi bien en être le juge. Puis, comme l'observe Luthardt, l'opposé du Dieu caché ne serait pas le Fils de l'homme, mais le Dieu manifesté, la Parole, le Fils de Dieu, ou le Fils, absolument parlant. Et dans ce passage, enfin, Jésus veut dire non point que, s'il juge, c'est parce qu'il est homme, *et non pas Dieu,* mais parce qu'il est Fils de l'homme en même temps que Fils de Dieu. Meyer fait porter le *parce que* sur l'idée de *donner* exclusivement : Ce droit lui est donné; car, en tant qu'homme, il ne le possède point par nature. Cette explication très-forcée en elle-même est contraire à la position de ἔδωκεν qui devrait être en tête, au καί qu'il faut sacrifier sans motifs suffisants, et au contexte dans lequel cette idée n'a aucune valeur. La *Peschito* (Syr^{sch}), quelques Mjj. (E M Δ) et Chrysostome ont recours à un expédient encore plus désespéré; ils rattachent ces mots au verset suivant : «De ce qu'il soit Fils de l'homme, ne vous en étonnez pas.» La pensée de Jésus serait-elle donc si difficile à saisir? D'une part le jugement de l'humanité doit être un hommage à Dieu, un acte de culte, aussi bien que l'adoration elle-même. Pour cela cet acte doit partir du sein de l'humanité. La réparation doit être offerte par celui qui a commis l'ou-

trage. Le jugement est à cet égard exactement sur la même ligne que l'expiation qu'il ne fait que consommer. D'autre part, à qui l'amour du Père confiera-t-il la charge de purifier la race humaine, sinon à celui qui s'est uni volontairement à elle pour la présenter à Dieu comme une offrande digne de lui? « Tu t'es fait homme! Vivifie, sauve, juge, condamne comme il te plaît! L'humanité, a qui tu t'es donné, t'appartient. »

V. 28 et 29. « **Ne vous étonnez pas de cela; car l'heure vient où tous ceux qui sont dans les tombeaux, entendront sa voix et en sortiront, 29 ceux qui auront fait le bien, en résurrection de vie, ceux qui auront fait le mal, en résurrection de jugement.** » — Il est absolument impossible de ne pas rapporter ces deux versets à la résurrection des morts dans le sens propre. 1. Il s'agit d'un événement purement futur; car Jésus retranche les mots καί νῦν ἐστι, *et elle est là* (v. 25). 2. Il ajoute l'expression : « *Dans les tombeaux,* » qui, dans un passage tel que celui-ci, doit nécessairement être prise au sens propre. 3. Il ne dit pas seulement : « *Ceux qui entendront,* » comme au v. 25, mais : « *Tous ceux qui sont dans les sépulcres, entendront.* » 4. Enfin, le triage décrit au v. 29 ne peut s'appliquer qu'à l'humanité dans sa totalité, et par conséquent la résurrection du v. 28, qu'à la résurrection dans le sens propre. Jésus continue à s'élever *a minori ad majus*. Il passe du suprême acte d'ἐξουσία (*autorité*) : le jugement, au suprême acte de δύναμις (*puissance*) : la résurrection des corps, et raisonne ainsi : « Ne vous étonnez pas du droit; car voici la force. » Lücke donne une tout autre tournure à la pensée de Jésus : « Vous cesserez de vous étonner de ce que le jugement me soit donné, quand vous vous rappellerez que, comme Fils de l'homme (c'est-à-dire : comme Messie), la résurrection m'appartient. » Jésus ferait appel à un article de la théologie

juive d'après lequel le Messie aurait été envisagé comme celui qui devait ressusciter l'humanité. Mais il est encore douteux qu'au temps de Jésus l'œuvre de la résurrection fût attribuée au Messie. La théologie juive postérieure se montre très-partagée sur ce point. Les uns attribuent cet acte au Dieu tout-puissant, les autres au Messie (Eisenmenger, *Entd. Judenth.* Th. II, p. 897-899). Et quant à l'Ancien Testament, Dan. VII rapproche bien de la personne du Messie l'acte du jugement (quoique sans le lui attribuer directement), mais ne mentionne pas même la résurrection. Cet appel machinal à une doctrine juive est d'ailleurs peu conforme au caractère créateur du témoignage de Jésus. Enfin le sens de Lücke suppose sa fausse interprétation du terme Fils de l'homme v. 27. — Il y a une grande force dans les mots « entendront *sa voix.* » « Cette voix que vous entendez en ce moment même sera la trompette qui rappellera les morts du tombeau; ne vous étonnez donc pas qu'elle ait l'autorité de juger, comme aussi la puissance de réveiller de la mort spirituelle. » La dernière et suprême commotion du monde physique sera donc due à la même cause qui a renouvelé le monde moral, la voix du Fils de l'homme. « *Puisque la mort est venue par homme*, dit saint Paul dans le même sens, *la résurrection des morts vient aussi par homme* » (1 Cor. XV, 21). Sans doute on pouvait dire à Jésus : Tout cela ne sont que des assertions de ta part. Mais il faut toujours se rappeler que derrière ces assertions il y avait un : « *Lève-toi et marche* » accompagné d'efficace. Ce miracle irrécusable qui servait de texte à ce discours, en était en même temps le point d'appui. — Nous devons relever ici une erreur exégétique de M. Reuss. Il ne place que la résurrection spirituelle au rang des *œuvres plus grandes* (v. 20) et il en exclut la résurrection corporelle : « Il est déclaré que la résurrection spirituelle est plus grande et

plus importante (μείζονα ἔργα v. 20)» que la résurrection physique (t. II, p. 461). Mais la résurrection des corps est au contraire présentée dans ce passage comme le point culminant de ces *œuvres plus grandes* annoncées par le Seigneur v. 20. Ce ne sont nullement la résurrection physique et la résurrection spirituelle qui sont comparées. C'est cette double résurrection, conçue comme une œuvre unique commençant dans le domaine de l'esprit et se consommant dans celui du corps, qui est comparée avec les miracles, tels que la guérison de l'impotent. M. Reuss veut arriver à une théologie johannique bien tranchée, et tient à tout prix à opposer Jean aux autres écrivains du Nouveau Testament, au point de vue eschatologique. Pour cela il doit ôter toute importance dans les écrits de Jean à la résurrection des corps et au jugement universel. Ainsi s'explique son interprétation évidemment fautive de ce passage.

Le v. 29 revient à l'idée de ce jugement final (v. 27) dont la résurrection des corps (v. 28) est la condition. Il faut, pour être jugés, que les morts reparaissent dans la plénitude de leur personnalité, ce qui suppose leur réintégration dans l'existence corporelle. — Ostervald traduit : « Ceux qui auront fait *de bonnes, de mauvaises œuvres.* » Dans le grec, il y a l'article, mot qui donne à ces deux termes un sens absolu : *le bien, le mal.* Ces expressions renferment, d'un côté, la sincérité, qui conduit à la foi, la foi elle-même et enfin tous les fruits de sanctification que produit la foi; de l'autre, la dépravation intérieure, qui éloigne de la foi, l'incrédulité et toutes ses conséquences immorales. — Sur l'emploi de ποιεῖν avec ἀγαθα et de πράσσειν avec φαῦλα, voir à III, 20. — L'expression *résurrection de vie* doit s'expliquer d'après le terme parallèle *résurrection de jugement.* Les uns ressuscitent pour être jugés, les autres pour vivre dans le plein sens du mot. Les premiers, qui ont refusé de se sou-

mettre au jugement intérieur de l'Évangile, devront voir leur état moral extérieurement constaté d'après leurs œuvres. Les autres, qui vivent déjà spirituellement, et dont l'état moral est tout constaté par ce fait, arriveront par la résurrection de leur corps à la perfection de la vie. On voit combien il faut se garder de traduire, avec Ostervald, Arnaud, N., κρίσις par *condamnation*.

M. Reuss, toujours préoccupé d'opposer l'eschatologie de Jean à celle du reste du Nouveau Testament, dit : « L'idée d'un jugement futur et universel est répudiée comme quelque chose de superflu, comme dénuée de fondement au point de vue théologique. » On est aussi étonné de ces lignes, en face de notre v. 29, que de celles-ci, en face du v. 28 : « Il n'est point parlé [dans l'évangile de Jean] du corps futur. Comment l'esprit se soucierait-il du corps? » (t. II, p. 462). M. Reuss dira-t-il que ce passage est unique dans tout l'écrit de Jean et ne prouve par conséquent rien? Serait-il de ceux qui comptent les passages, au lieu de les peser?

V. 30. « **Je ne puis rien faire de moi-même; selon que j'entends, je juge; et mon jugement est juste, parce que je ne cherche pas ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé**[1]. » — On serait tenté de rattacher le v. 30 à ce qui précède immédiatement par la pensée du jugement qui domine dès la seconde proposition du verset: « *Selon que j'entends, je juge.* » Mais déjà le prés. *je juge* ne se rattacherait qu'indirectement à l'idée du jugement futur, v. 29; et la première proposition : « *Je ne puis rien faire de moi-même,* » donne dès l'abord à ce verset une portée beaucoup plus générale. Nous sommes évidemment ramenés à la pen-

1. Le T. R. lit πατρος à la fin du verset, avec E G H M S U V Mnn. It$^{aliq.}$ Ce mot est retranché par ℵ A B D K L Δ Λ 12 Mnn. It^{plerique} Vg. Syr. Cop. Or. (3 fois).

sée du v. 19 : L'infaillibilité de l'activité du Fils reposant sur sa dépendance complète du Père dans tout ce qu'il fait et dit. Ainsi ce passage remarquable se ferme par la même pensée générale qui l'a ouvert. Après s'être attribué les opérations les plus prodigieuses, il semble que Jésus veuille se replonger vis-à-vis du Père comme dans une sorte de néant. Il se sent incapable d'accomplir par lui-même l'acte le plus modeste. — Ἐγώ, *moi :* par ce mot il applique positivement à cette personnalité visible et déterminée qu'ils ont devant eux les choses inouïes qu'il vient d'affirmer et du Fils de Dieu et du Fils de l'homme. L'impuissance que Jésus s'attribue est de nature morale comme au v. 19. Là, pour peindre sa dépendance, Jésus s'était servi d'images tirées du sens de la vue : le Père montre, le Fils contemple. Ici, il emprunte ses images au sens de l'ouïe : chaque jugement qu'il porte, il ne le porte qu'après que le Père l'a en quelque sorte murmuré à son oreille. Ces sentences sont les actes d'absolution ou de condamnation qu'il accomplit en disant à l'un : « *Tes péchés te sont pardonnés,* » à l'autre : « *Tes œuvres sont mauvaises.* » — Il est remarquable que Jésus présente la docilité parfaite, avec laquelle il recueille les sentences que lui fait entendre le Père, comme la garantie de leur infaillibilité. Ne prétendre rien savoir par lui-même et ne prononcer que ce que Dieu lui a appris, c'est pour lui le moyen de ne jamais se tromper : « *Et mon jugement est juste.* » — Mais, pour écouter ainsi, il faut n'avoir aucune volonté propre. Sans doute Jésus a, lui aussi, une volonté naturelle, distincte de celle de Dieu; sa prière à Gethsémané le prouve bien : « *Que ta volonté se fasse, et non la mienne.* » Dans ce sens, les monothélètes méritaient certainement d'être condamnés; car, en niant en Jésus une volonté naturelle, ils supprimaient en lui la nature humaine elle-même. Mais, dans un être complètement consacré à

Dieu, comme Jésus, cette volonté de nature (« *ma* volonté ») n'est là que pour être incessamment immolée à celle du Père : « *Je ne cherche pas* ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé. » Moralement parlant, il n'y a donc réellement en Jésus qu'une volonté ; l'autre n'est qu'une possibilité continuellement et librement supprimée. C'est sur cette soumission incessante que repose la sainteté absolue de sa vie, et de celle-ci que procède l'infaillibilité de son savoir et de sa parole. Il le déclare ici lui-même.

Avant de quitter cette première partie du discours de Jésus, jetons un regard en arrière. Aucun passage, peut-être, ne nous offre, comme celui-ci, l'occasion de pénétrer dans le laboratoire intime de la conscience de Christ et d'étudier le mode d'engendrement de sa pensée. Le miracle qu'il a accompli et les reproches dont il est l'objet font appel à sa réflexion. Il se recueille; et la relation de son travail avec celui de son Père se présente à l'instant à sa conscience dans son insondable profondeur, de telle sorte que la thèse simple, sommaire, semblable à un oracle, par laquelle il la formule dès le premier mot, contient virtuellement tous les développements subséquents : c'est le v. 17. Après cela, il fouille à pleines mains dans ce trésor. Dans un premier cycle (v. 19 et 20), il reste encore dans les généralités de cette relation paternelle et filiale. Mais, dans le cycle suivant (v. 21-29), ces œuvres, que Jésus accomplit dans la dépendance du Père, se précisent : vivifier, juger (v. 21-23); puis, ces deux notions elles-mêmes présentées d'abord dans l'acception la plus large et la plus indéterminée, de manière à réunir encore les deux sens figuré et littéral, se trouvent appliquées spécialement au domaine moral (v. 24-26), et apparaissent enfin à l'état le plus concret et le plus plastique dans le domaine des réalités extérieures (v. 27-29). Mais ce qui nous paraît le trait le plus caractéristique de cet in-

comparable passage, c'est qu'il est complètement exempt de ce qu'on peut appeler la métaphysique religieuse. Ce qu'on sent palpiter dans la parole de Jésus, du premier au dernier mot, c'est le dévouement filial. Son cœur de Fils y est, en quelque sorte, pris sur le fait. Pour supposer que de telles paroles aient pu être fabriquées à froid par un penseur chrétien, il faut n'avoir pas entrevu le bord des profondeurs d'amour et de sainteté qui s'y découvrent.

2. Le témoignage par lequel le Père appuie celui que se rend le Fils : v. 31-40.

Jésus venait de s'attribuer des œuvres étonnantes. Il devine maintenant une objection chez ses auditeurs : « Tout ce que tu affirmes de toi-même n'a d'autre garant que ta parole. » Jésus, reconnaissant qu'un tel témoignage a besoin d'une sanction divine (v. 31-35), la présente à ses adversaires. Il leur offre un triple témoignage du Père en sa faveur : 1° celui de ses œuvres (v. 36); 2° un témoignage oral et personnel (v. 37); 3° celui des Écritures (v. 38-40).

V. 31 et 32. « **Si c'est moi qui me rends témoignage à moi-même, mon témoignage n'est pas vrai. 32 Il y en a un autre qui rend témoignage de moi; et je sais**[1] **que le témoignage qu'il me rend, est vrai.** » — La contradiction apparente du v. 31 avec VIII, 14 : « *Si même je me rends témoignage à moi-même, mon témoignage est vrai,* » peut se résoudre en expliquant, comme le fait Meyer, ἐγώ dans le sens de « moi *seul.* » Cette ellipse se déduit en effet naturellement du v. 32 : « *Il y en a un autre.* » Mais, même dans ce cas, il faut reconnaître que Jésus consent à s'appliquer ici une règle de droit empruntée à la condition de l'homme pécheur, et qui dit que nul ne peut rendre témoignage dans sa propre cause. VIII, 14 au contraire il revendiquera

1. ℵ D Ital Syr^{cur} lisent οἴδατε au lieu de οἶδα.

nettement l'autorité exceptionnelle à laquelle sa sainteté lui donne droit.

Il est bien évident, par ce qui suit, que cet *autre* dont Jésus allègue le témoignage v. 32, est Dieu, et non pas Jean-Baptiste, comme le croit encore de Wette. Les v. 33-35 sont précisément destinés à écarter l'application de cette parole au Précurseur. — La seconde proposition du v. 32 exprime l'idée profonde : que Jésus possède la conscience intime de la réalité du témoignage que lui rend le Père. A mesure que Dieu le signale aux yeux des hommes comme le Fils, une voix intime s'élève des profondeurs de sa conscience et dit : « Tu es mon Père! » En vertu de ce fait, il pourrait sans doute être envisagé comme témoin véridique, lorsqu'il témoigne sur son propre compte; mais c'est précisément à cet avantage qu'il renonce en ce moment, et voilà ce qu'il veut faire remarquer par ces paroles, qui se rattachent ainsi étroitement à l'idée du v. 31. — M. Rilliet traduit l'expression περὶ ἐμοῦ, περὶ ἐμαυτοῦ, trois fois répétée dans ces versets, par *en ma faveur*, *pour moi*. Mais, dans ce sens, il faudrait ὑπέρ. Le sens est tout simplement : *à mon sujet*.

V. 33-35. Avant de dire quel est *cet autre* dont le témoignage sert d'appui au sien, Jésus éloigne la supposition assez naturelle que c'est du Précurseur qu'il veut parler : **« Vous avez envoyé vers Jean, et il a rendu témoignage à la vérité. 34 Mais moi, ce n'est pas d'un homme que j'emprunte le témoignage; et ce que je vous en dis ici, c'est afin que vous soyez sauvés. 35 Il était le flambeau qui se consume et luit; et vous vous êtes empressés de vous réjouir un moment à sa lumière. »** — Le témoignage de Jean-Baptiste avait fait assez de bruit pour que Jésus pût pressentir qu'au moment où il disait : « J'ai un autre témoin, » chacun penserait au Précurseur. Jésus repousse

cette supposition, mais tout en faisant remarquer qu'au point de vue de ses auditeurs le témoignage de Jean devrait être envisagé comme valable : car n'étaient-ce pas eux qui l'avaient provoqué (allusion à la députation I, 19 et suiv.)? — Le parf. μεμαρτύρηκε indique que le témoignage conserve sa valeur malgré la disparition du témoin (v. 35 : il *était*, etc.).

La première proposition du v. 34 est difficile à comprendre. Jésus envisage-t-il donc le témoignage de Jean-Baptiste comme purement humain? Quelques interprètes éludent la difficulté en traduisant οὐ λαμβάνω : « Je ne *recherche* pas » (de Wette); N. : « Ce n'est pas *pour ma gloire* que j'en fais mention. » C'est forcer le sens de cette expression. Tout s'explique, si l'on tient compte de l'article devant μαρτυρίαν : « *le* témoignage; » par où Jésus veut dire : le témoignage réel, infaillible, irrécusable, le seul que je veuille invoquer ici à l'appui du mien. Le témoignage de Jean devait diriger les regards vers la lumière; mais, une fois que la lumière avait paru, ce témoignage indirect et passant par un organe humain faisait place au témoignage direct de Dieu. Si donc Jésus rappelle, encore maintenant, ce témoignage qui est comme en dehors de sa personne, c'est que ses auditeurs montrent qu'ils n'ont pas les sens assez délicats pour saisir le témoignage divin inhérent à son apparition; et c'est le soin de leur salut qui le pousse à parler ainsi; il condescend à leur faiblesse. — Remarquez l'opposition de ὑμεῖς, *vous*, et de ἐγώ, *moi*. — Ἵνα σωθῆτε : « Afin que vous en profitiez à salut » (l'aoriste).

Le v. 35 exprime précisément le caractère transitoire de l'apparition de Jean-Baptiste. Jean n'était pas un soleil permanent, mais un flambeau qui ne brille qu'à la condition de se consumer. On a expliqué de plusieurs manières assez étranges l'art. ὁ devant λύχνος. Meyer : « le flambeau par excellence. » Bengel voit ici une allusion à Sirach XLVIII, 1 : « *la*

parole (d'Elie) *brillait comme un flambeau.*» Luthardt croit que Jean est comparé au porte-flambeau qui précédait l'époux dans les fêtes de noces. Tout cela est forcé. L'article détermine simplement la nature de la chose, en faisant de l'image qui suit une sorte de définition, comme si nous disions : «Il est la chandelle qui éclaire.» Les deux épithètes καιόμενος καὶ φαίνων n'expriment qu'une seule et même idée : celle de l'éclat éphémère de ce flambeau qui se consumait en éclairant; et l'imparf. ἦν, *était*, rappelle qu'il est maintenant éteint. C'est une allusion à l'emprisonnement ou à la mort de Jean-Baptiste. — Dans la seconde proposition du verset, la même image continue. Jésus compare les Juifs à des enfants qui, au lieu de tirer parti des précieux instants pendant lesquels brille la lumière, ne font que danser et folâtrer à sa clarté jusqu'au moment où elle s'éteint. Il était impossible de mieux caractériser la vaine et puérile satisfaction que la gloriole nationale avait trouvée un instant dans l'apparition de cet homme extraordinaire et l'absence des fruits de repentance et de foi qu'aurait dû produire un tel ministère chez le peuple entier et chez les chefs. — Ἠθελήσατε : *vous vous êtes complu;* ce n'était qu'un jeu. Comp. le discours Luc VII, 24 et suiv. qui commence par cette question trois fois répétée : «Qu'êtes-vous allés voir au désert?» — comme s'il se fût agi uniquement d'un spectacle divertissant — et qui se termine par la comparaison du peuple avec une troupe d'enfants.

V. 36. «**Mais moi, j'ai le**[1] **témoignage qui est plus grand**[2] **que celui de Jean; car les œuvres que le Père m'a donné**[3] **d'accomplir, ces œuvres mêmes que j'opère**[4]

1. ℵ retranche την devant μαρτυριαν.
2. A B E G M Δ lisent μειζων (faute évidente).
3. ℵ B L lisent δεδωκεν.
4. ℵ A B D L quelques Mnn. retranchent εγω.

témoignent de moi que c'est le Père qui m'a envoyé. » — Cette parole renoue avec le v. 32 et développe la pensée exprimée dans ce verset. — Ἐγώ, *moi*, en opposition aux auditeurs de Jésus qui ne connaissent d'autre témoignage que celui de Jean. — L'art. τήν s'explique comme au v. 34 : le témoignage absolu, qui est en même temps le seul que l'on puisse appeler plus grand que celui de Jean. — On explique ordinairement le gén. τοῦ Ἰωάννου par la forme de la comparaison abrégée. « *Plus grand que Jean,* » serait mis pour : « Plus grand que celui que Jean a pu me rendre. » Peut-être vaut-il mieux envisager Jean comme identifié avec son témoignage (τοῦ Ἰ. μαρτυροῦντος). — Jésus fait allusion à la guérison de l'impotent et à toutes les œuvres semblables qu'il avait déjà accomplies. Il est bien évident, en effet, quoi qu'en dise Meyer, que *ses œuvres* sont ici spécialement ses miracles. Meyer concède cette explication pour les passages VII, 3. 21 et ailleurs ; le contexte l'exige ici aussi bien que là. Les miracles sont désignés, d'un côté, comme un don du Père, de l'autre, comme une œuvre de Jésus. Et c'est en effet à ce double titre qu'ils sont un témoignage de Dieu. Si le Fils les faisait par sa force propre, ils ne seraient point une déclaration de Dieu ; et si Dieu les faisait directement, sans passer par l'organe du Fils, celui-ci n'en pourrait point tirer une légitimation personnelle. — La leçon ἔδωκε doit certainement être préférée à la variante alexandrine δέδωκε. L'aor. est exigé par la relation avec l'aor. τελείωσω et par le sens. L'objet de « *a donné,* » ce sont « *les œuvres ;* » et cet objet est développé par la proposition suivante : ἵνα τελειώσω αὐτά, « *afin que je les accomplisse.* » Les miracles ne sont pas donnés sous forme d'œuvres faites, mais d'œuvres à faire. Le nerf de la proposition est dans les mots suivants : « *Ces œuvres mêmes que j'opère.* » Proprement : « Ce sont *ses* œuvres, à lui, et c'est *moi* qui les

opère.» C'est de cette relation que ressort le témoignage. On voit combien le mot ἐγώ, retranché par les alexandrins, est indispensable.

V. 37. Mais ce témoignage même est encore indirect, comparé à un autre, tout à fait personnel : «**Et le Père qui m'a envoyé, a aussi lui-même**[1] **rendu témoignage de moi.... Vous n'avez jamais ni entendu sa voix ni vu sa figure.**» — Il est évident, quoi qu'en disent Olshausen, Baur et d'autres, que Jésus parle ici d'un nouveau témoignage du Père : autrement, pourquoi substituerait-il au prés. μαρτυρεῖ, qui s'applique bien aux miracles actuels et constants de Jésus, le parf. μεμαρτύρηκε, qui indique un témoignage consommé? C'est ce que prouve aussi le pron. αὐτός, *lui-même*, qui est certainement la vraie leçon. Ce pronom oppose fortement la personnalité du Père, comme intervenant directement, aux *œuvres* qu'il donne à Jésus le pouvoir de faire. Quel est ce témoignage direct et personnel? De Wette, auquel se joint N., entend par là cette voix intérieure par laquelle Dieu témoigne dans le cœur de l'homme en faveur de l'Évangile, l'*attrait du Père* au Fils. Mais il est impossible d'expliquer, à ce point de vue, le parf. μεμαρτύρηκε, qui doit se rapporter à un fait accompli, et les expressions suivantes, *sa voix*, *sa figure*, qui indiquent une apparition personnelle. Calvin, Lücke, Tholuck, Meyer, Luthardt, pensent que, dès ce verset jusqu'au v. 39, il s'agit du témoignage de Dieu dans l'Ancien Testament par le moyen des prophéties et des types. Cette explication rend compte du parf. μεμαρτύρηκε. Mais peut-elle surmonter la difficulté qui résulte des mots suivants? Si l'on voit dans la fin du verset une concession, comme Tholuck : «Ne pensez pas que je veuille parler de manifestations sensibles, de té-

1. ℵ B L am. Syr^{cur} (?) lisent εκεινος au lieu d'αυτος, et D εκεινος αυτος.

moignages palpables de Dieu; je sais bien qu'il n'y en a pas; mais vous deviez du moins écouter sa parole dans les Écritures, » la forme du v. 38 ne s'explique plus. Bien loin, en effet, qu'il y ait opposition entre les verbes *vous n'avez pas ouï*, *vous n'avez pas vu*, v. 37, et *vous n'avez pas*, v. 38, le dernier verbe continue le mouvement des précédents. Il faudrait donc plutôt voir, avec Meyer, un reproche dans ces mots : « *Vous n'avez pas entendu sa voix, ni vu sa face,* » et rapporter ces images à l'absence de sens religieux qui a empêché les Juifs de percevoir la révélation que Dieu a donnée de lui-même dans l'Ancien Testament. Mais cette explication ne saurait rendre compte de l'énergie des expressions *entendre la voix, voir la figure de Dieu.* C'est là une formule qui signifie : connaître d'une manière immédiate, personnelle. Jésus l'emploie VI, 46 pour caractériser la connaissance qu'il a lui-même de Dieu en opposition à toute connaissance purement humaine : « *Non que quelqu'un ait vu le Père, si ce n'est celui qui est du Père; celui-là a vu le Père.* » Il est impossible de ne pas rapprocher cette parole de celle que nous expliquons et par conséquent de voir un reproche dans cette dernière. Ce n'est pas de l'insensibilité religieuse des Juifs que Jésus veut parler, mais de l'impuissance naturelle de l'homme à s'élever à la connaissance immédiate et personnelle de Dieu (comp. I, 18). Il ne reste qu'une explication, celle de Chrysostome, Bengel, Lampe, qui pensent que Jésus fait allusion à l'apparition et à la voix de Dieu à son baptême. Celui qui l'avait envoyé (ὁ πέμψας μέ) lui est apparu lui-même et a rendu témoignage de lui en disant : « *C'est ici mon Fils.* » Ce témoignage est complètement personnel (αὐτός) et peut ainsi être opposé à celui des œuvres. Jésus le porte constamment au dedans de lui (parf. μεμαρτύρηκε), et il a la conscience intime de sa certitude (v. 32); car la vérité d'une telle voix n'a besoin

d'aucune autre garantie. Les mots suivants signifient alors : « Ce Père, apparaissant et parlant, vous ne l'avez ni vu ni entendu; et vous ne *pouvez* ni le voir, ni l'entendre (parf. ἀκηκόατε, ἑωράκατε). Il n'y aurait pour vous qu'un moyen d'entrer en communication directe avec lui : son λόγος, sa parole ; et ce moyen même, vous l'avez rendu infructueux (v. 38). » Seulement, ces derniers mots ne se rattachent pas très-naturellement à l'idée précédente, sous la forme où ils se présentent dans le texte. La vraie relation au v. 38 me paraît être celle-ci : A mesure qu'en passant de la parole du v. 36 à celle du v. 37, Jésus oppose le témoignage personnel de Dieu à celui des miracles, il se représente deux formes sous lesquelles Dieu peut déposer directement en sa faveur, comme témoin : une apparition personnelle et sa parole dans l'Ancien Testament. « Le premier de ces moyens vous est refusé; car vous n'avez jamais entendu sa voix, ni vu sa face, comme cela m'a été accordé à moi-même (et Jésus pense ici à son baptême); quant au second moyen, sa parole, vous ne la possédez pas intérieurement, et elle vous est par là rendue inutile. » On comprend parfaitement, à ce point de vue, pourquoi au v. 37 Jésus emploie le terme φωνή, la voix personnelle, tandis qu'au v. 38 il se sert du mot λόγος, usité pour désigner la révélation divine. La liaison directe du v. 37 au v. 38 par καί, *et*, devient également très-naturelle.

V. 38-40. « **Et sa parole, vous ne l'avez pas demeurant en vous, puisque vous ne croyez point à celui qu'il a envoyé. 39 Vous sondez les Écritures, parce que vous croyez avoir en elles la vie éternelle; et ce sont elles qui rendent témoignage de moi. 40 Et vous ne voulez pas venir à moi pour avoir la vie.** » — L'autre forme de la révélation personnelle de Dieu, sa parole, ils l'ont bien entre les mains; mais sa lumière ne brille pas au dedans

d'eux. La preuve que Jésus donne de ce fait intérieur, leur incrédulité envers l'envoyé divin qui leur parle, n'est pas, à proprement parler, un argument ; c'est un jugement. En effet, la réalité de la mission divine de Jésus est précisément ce qui est en question ; mais le miracle accompli par lui est là, servant de point d'appui à tout ce discours.

Le v. 39 est une concession : « Sans doute, vous étudiez avec soin les Écritures ; vous en épluchez même la lettre, comme si la vie éternelle devait sortir de ces minuties. » La relation entre les deux versets prouve évidemment que, par la parole de Dieu (v. 38), Jésus entendait déjà les Écritures. Un grand nombre d'interprètes et de traducteurs (Chrysostome, Augustin, Luther, Calvin, Ostervald, Stier, Hofmann, Luthardt) font de ἐρευνᾶτε un impératif : *sondez*. Cette parole serait ainsi une exhortation à l'étude des Écritures. Mais, dans ce cas, Jésus ne devrait pas dire : « Parce que vous *croyez* avoir en elles, » mais : « Parce que vous *avez* en elles, » ou du moins : « Parce que vous croyez *vous-mêmes* avoir en elles. » Et, au lieu de continuer ensuite en disant : « *Et* (pourtant) ce sont elles, » il devrait dire, pour motiver l'exhortation : « *Car* ce sont elles. » — Le verbe ἐρευνᾶν caractérise fort bien ici l'étude rabbinique des Écritures.

La copule καί du v. 40 fait ressortir, comme si souvent dans saint Jean, l'absurdité qu'il y a à lier des choses contradictoires par nature. Ils étudient les Écritures qui témoignent de Christ, *et* ils ne viennent pas à Christ ; ils cherchent la vie, *et* ils repoussent celui qui la leur apporte ! — Les mots οὐ θέλετε, *vous ne voulez pas*, signalent le côté volontaire de l'incrédulité, l'antipathie morale qui en est la vraie cause. On retrouve dans ce passage l'accent douloureux de cette parole des Synoptiques : « *Jérusalem, Jérusalem, combien de fois j'ai voulu .... Mais vous n'avez pas voulu !* »

Jésus s'était donc contemplé lui-même dans le miroir de l'Ancien Testament. Il y avait tellement rencontré sa propre figure, qu'il lui paraissait impossible d'avoir étudié sincèrement ce livre et de ne pas venir à lui immédiatement.

3. La vraie cause de l'incrédulité juive : v. 41-47.

La fin du discours n'est que le développement de ces derniers mots du v. 40 : « *Vous ne voulez pas.* » Jésus sonde la nature intime de ce mauvais vouloir et en découvre le principe réel : ils recherchent la gloire humaine au lieu d'aspirer à celle qui vient de Dieu et qu'on obtient par la sainteté. C'est ce jugement de Jésus que reproduira l'évangéliste, en se l'appropriant, XII, 42. 43.

V. 41-44. **« Je ne tire pas ma gloire des hommes. 42 Mais je vous connais, et je sais que vous n'avez point[1] en vous-mêmes l'amour de Dieu. 43 Je suis venu au nom de mon Père, et vous ne me recevez pas ; si un autre vient en[2] son propre nom, celui-là, vous le recevrez. 44 Comment pouvez-vous croire, vous qui cherchez la gloire que vous tirez les uns des autres, tandis que vous êtes indifférents[3] à la gloire qui vient de Dieu[4] seul ? »** — D'un côté, un Messie qui n'a nul souci de la bonne opinion des hommes et des hommages de la multitude ; de l'autre, des hommes pour qui le souverain bien se trouve dans la considération publique, dans une réputation intacte d'orthodoxie, dans un haut renom d'érudition scripturaire et de fidélité aux observances légales (comp. la description des pharisiens Matth. VI, 1-18 ; XXIII, 1-12). Comment des tendances aussi opposées ne rendraient-elles pas la foi im-

1. ℵ a deux fois ουκ εχετε, après οτι et après Θεου (faute du copiste).
2. ℵ omet εν.
3. ℵ 10 Mnn. It$^{aliq.}$ lisent ζητουντες au lieu de ζητειτε.
4. B a b omettent Θεου.

possible ? — Ἔγνωκα (parfait) : je vous ai étudiés, et je vous connais, malgré vos beaux dehors. — L'amour de Dieu désigne ici l'aspiration qui se porte vers Dieu et qui peut se trouver déjà chez le Juif sincère et même chez le païen. Ce terme est expliqué au v. 44 par ces mots : « *Rechercher la gloire qui vient de Dieu seul*, » et plus loin par l'attachement sérieux à Moïse et à ses écrits. C'est cette divine aspiration qui est le principe de la foi, comme son absence est celui de l'incrédulité. Jésus précise ici la pensée exprimée d'une manière indéterminée III, 19-21.

Le v. 43 annonce le résultat inévitable de ce contraste entre la tendance de Jésus et la leur. Non-seulement ils rejetteront le Messie dont toute l'apparition porte le sceau de la dépendance divine ; mais ils seront facilement séduits par tout Messie qui, tirant tout de sa propre sagesse et de sa propre force, glorifiera en sa personne l'humanité elle-même : tout glorieux de ce monde sera le bien-venu pour ces amateurs de la gloire humaine. L'histoire parle de soixante-quatre faux Messies, qui sont tous parvenus à se former un parti dans le peuple juif sur cette voie-là.

Cette tendance dépravée anéantit chez eux jusqu'à la faculté de croire : v. 44. — Ὑμεῖς, *vous*, de tels hommes. — Dans les derniers mots, l'adj. μόνου, *seul*, peut être rapporté à l'idée de Θεοῦ : Dieu qui est *le seul Dieu ;* il faudrait supposer dans ce cas que Jésus veut caractériser la recherche de la gloire humaine comme une idolâtrie morale et mettre en quelque sorte ses auditeurs au rang des païens. C'est recherché. Dans ce contexte, μόνου oppose bien plutôt Dieu à l'autre source de gloire à laquelle vont puiser les Juifs, aux hommes.

V. 45-47. Aussi nécessairement le courant de la gloriole pharisaïque les entraîne loin de la foi, aussi infailliblement la vraie fidélité intérieure à l'esprit qui respire dans les

livres de Moïse les y eût conduits : « **Ne croyez pas que ce soit moi qui vous accuserai devant le Père ; votre accusateur est déjà là**[1], **Moïse, en qui vous mettez votre espérance.** 46 **Car si vous croyiez à Moïse, vous croiriez en moi ; car il a écrit**[2] **de moi.** 47 **Mais si vous ne croyez pas à ses écrits, comment croirez-vous**[3] **à mes paroles ?** » — Après avoir dévoilé la cause de l'incrédulité, Jésus montre à ses auditeurs le danger auquel elle les expose, celui d'être condamnés au nom de cette loi même sur l'observation de laquelle ils font reposer toute leur espérance de salut. Ce n'est pas au nom du Messie méconnu, c'est au nom de Moïse foulé aux pieds, qu'ils seront condamnés. Jésus les poursuit ici sur leur propre terrain. Sa parole prend une forme dramatique et saisissante. Il fait lever devant eux cette grande figure de l'ancien libérateur, à laquelle s'adressait (εἰς ὃν) leur espérance, et transforme ce prétendu avocat en accusateur. Les mots : « *Que c'est moi qui vous accuserai,* » feraient supposer que, déjà alors, on imputait à Jésus de la haine contre son peuple. — Dans les derniers mots : « *En qui vous espérez,* » il y a certainement une allusion à l'accusation élevée contre Jésus en ce jour même par le fanatisme ultramosaïque de ses adversaires. « Il se trouvera que celui dont vous me reprochez de transgresser la loi, témoignera pour moi, tandis qu'il s'élèvera contre vous, ses zélateurs. » Quel renversement de toutes leurs notions !

Les deux versets 46 et 47 prouvent la thèse du v. 45 en montrant, le premier, le lien entre la foi à Moïse et la foi en Christ, le second, le lien entre l'incrédulité envers

1. B ajoute προς τον πατερα.

2. ℵ : γεγραφεν au lieu d'εγραψεν.

3. Au lieu de πιστευσετε, B V It$^{aliq.}$ Syr^{cur} lisent πιστευετε et D G S Δ quelques Mnn. πιστευσητε.

Moïse et l'incrédulité envers Christ. En d'autres termes : Tout vrai Juif deviendra naturellement un chrétien ; tout mauvais Juif rejettera instinctivement l'Évangile. Ces deux propositions sont fondées sur ce fait que les deux alliances sont le développement d'un même principe et ont la même substance morale. Or, quand on a admis ou nié un principe à sa première apparition, à plus forte raison l'accepte-ra-t-on ou le rejettera-t-on dans sa pleine manifestation. C'est exactement la thèse que développe saint Paul Rom. II. Il y a même une grande analogie entre certaines expressions de l'apôtre et celles de Jésus; v. 29 : « Le vrai Juif *ne tire pas sa louange des hommes, mais il la tire de Dieu* » (comp. Jean V, 41-44); v. 23 : « *Tu te glorifies dans la loi* » (comp. Jean V, 45). — Les mots : « *A écrit de moi,* » font allusion au Protévangile, aux promesses patriarcales, aux types, tels que celui du serpent d'airain, aux cérémonies lévitiques, qui étaient *l'ombre des choses à venir* (Col. II, 17), à l'esprit de sainteté qui pénètre toute la loi et que Jésus réalise, mais plus spécialement à la promesse Deut. XVIII, 18 : « *Je leur susciterai un prophète tel que toi,* » promesse dont l'accomplissement, tout en renfermant l'envoi de tous les prophètes qui ont suivi Moïse, se consomme en Jésus-Christ.

Dans le v. 47, l'antithèse essentielle n'est pas celle des substantifs, *écrits* et *paroles*, mais celle des pronoms, *ses* et *mes*. La première n'est qu'accidentelle, provenant de ce que Jésus parlait, tandis qu'on lisait Moïse. Ce reproche de ne pas croire à Moïse, adressé à des gens que met en fureur la violation prétendue d'un des commandements mosaïques, rappelle cette autre parole, si douloureuse et si amère, de Jésus (Matth. XXIII, 29-32) : « *Vous bâtissez les tombeaux des prophètes, et vous témoignez ainsi que vous êtes les fils de ceux qui les ont tués.* » Le rejet d'un principe sacré s'a-

brite parfois sous les apparences du respect le plus minutieux et du zèle le plus ardent pour ce principe même. De cette coïncidence résultent les situations vraiment tragiques dans l'histoire religieuse de l'humanité, entre lesquelles la catastrophe d'Israël ici prédite occupe certainement la première place.

Quant à la réalité historique de ce discours, voici quels nous paraissent être les résultats de l'exégèse :

1° La pensée principale s'adapte parfaitement à la situation donnée. Accusé d'avoir fait une œuvre antisabbatique et même de s'attribuer l'égalité avec Dieu, Jésus se justifie de la manière à la fois la plus élevée et la plus humble, en attestant, sur le témoignage de sa conscience, la dépendance absolue où il est de son Père, et en montrant dans cette parfaite dépendance la cause de la position suprême qu'il occupe.

2° Les trois parties principales du discours s'enchaînent naturellement l'une à l'autre et se groupent sans peine autour de l'idée-mère que nous venons de signaler : 1. Jésus affirme sa dépendance entière du Père. 2. Il prouve cette assertion, qui se rapporte à un fait intime, par le double témoignage du Père lui-même : les miracles, dont un échantillon est en ce moment même sous leurs yeux, et les Écritures, objet constant de l'étude de ses auditeurs. 3. Il termine en leur expliquant l'antipathie secrète qui les empêche de se fier à ces témoignages et en les menaçant d'être condamnés au nom de ce Moïse au nom duquel ils l'ont accusé lui-même.

3° La prétendue métaphysique que l'on reproche aux discours de Jean, disparaît complètement aux yeux d'une exégèse scrupuleuse. Il ne reste plus à sa place que l'expression originale et spontanée de la conscience filiale de Jésus. Celle-ci se déploie dans des intuitions d'une grandeur imposante et d'une élévation sublime (v. 21-29) et dans le tableau d'une relation avec Dieu qui porte le caractère d'une sainteté unique (v. 19 et 20). Ce qui rend ce dernier trait plus inimitable, c'est la simplicité naïve et presque enfantine des expressions employées pour décrire cette communion parfaite du Fils et du Père.

Strauss a reconnu, jusqu'à un certain point, ces résultats de l'exégèse. « Il ne se trouve, dit-il, dans la teneur du reste du discours rien qui fasse difficulté, rien que Jésus n'eût pu dire lui-même, puisque l'évangéliste rapporte dans le meilleur enchaînement des choses... que, d'après les Synoptiques aussi, Jésus s'est attribuées [1]. » Les objections de Strauss portent uniquement sur les analogies de style entre ce discours, celui de Jean-Baptiste (ch. III) et certains passages de la première épître de saint Jean. Strauss conclut en disant : « Si donc la forme de ce discours doit être attribuée à l'évangéliste, il se pourrait que le fond appartînt à Jésus. » Et nous, nous croyons pouvoir conclure en disant : Si la demi-intelligence du discours a arraché cet aveu à un tel critique, une intelligence plus complète nous donne le droit de dire : Jésus ne peut pas avoir parlé autrement en cette occasion. La pensée principale porte le caractère de l'à-propos le plus parfait. Les idées secondaires se rapportent toutes directement à ce thème. Pas un détail ne contraste avec l'ensemble, et l'application enfin, solennelle et menaçante, imprime à tout le discours le sceau de l'actualité.

C'est ici le moment d'apprécier le jugement de M. Renan sur les discours du quatrième évangile, jugement qui s'applique spécialement à celui-ci : « Le thème peut n'être pas sans quelque authenticité ; mais dans l'exécution, la fantaisie de l'artiste se donne pleine carrière. On sent le procédé factice, la rhétorique, l'apprêt [2]. » Le *procédé factice* se trahit par des banalités sans à-propos ; la *rhétorique*, par l'emphase et l'enflure ; l'*apprêt*, par les antithèses ingénieuses et la recherche du piquant. Où trouver rien de pareil dans le discours que nous venons d'étudier ? Le fond et la forme excluent également l'idée d'un travail artificiel, d'une composition à froid.

Relevons enfin une assertion de M. Réville, tranchante et hardie, comme le sont trop souvent celles qui sortent de la plume de ce

---

1. *Vie de Jésus*, t. I, 2e partie, p. 675, trad. de Littré. — L'expression « dans le reste du discours » n'est point destinée à limiter ce jugement favorable sur le discours ; elle se rapporte à une objection soulevée par d'autres critiques et que Strauss avait lui-même écartée.

2. *Vie de Jésus*, p. XXXIV et *ibid.* note 2.

critique : « Ce livre, dit-il en parlant du quatrième évangile, où le judaïsme, la loi juive, le Temple juif, sont des choses aussi étrangères, aussi indifférentes, qu'elles pouvaient l'être à un chrétien helléniste du deuxième siècle...[1] » Comment concevoir qu'on puisse écrire de telles paroles, en face des derniers versets de notre chapitre, dans lesquels Jésus identifie tellement son enseignement avec celui de Moïse, que, croire à l'un, c'est implicitement croire à l'autre, et, rejeter le second, c'est virtuellement renier le premier? Jésus n'est que Moïse accompli. C'est tout le sermon sur la montagne. L'intuition de Jean sur le rapport des deux alliances est exactement celle de Matthieu; ce qui signifie simplement une chose : c'est qu'ils étaient tous deux disciples de leur Maître.

Sur environ 50 variantes, dont 2 ou 3 seulement de quelque importance, que contient ce chapitre, les fautes avérées par l'exégèse se répartissent comme suit : T. R., 3 (v. 4. 16. 30); texte alexandrin, 6 (v. 2. 3. 27. 36. 36. 37); ℵ D, 2 communes (v. 13. 32); ℵ seul, 14.

DEUXIÈME SECTION.

VI, 1-71.

La crise de la foi en Galilée.

Le fil du récit se rompt en apparence à la fin du ch. V, et la narration interrompue reprend au ch. VII, à l'occasion d'un nouveau séjour de Jésus à Jérusalem. Dans l'intervalle entre ces deux voyages en Judée, Jésus revint en Galilée, comme cela ressort du ch. VI, et y resta d'une manière persévérante, qui étonnait même ses proches, comme nous le voyons au ch. VII. Ce séjour dura en effet de la fête de Purim, en mars, jusqu'à celle des Tabernacles, en octobre,

1. *Revue germanique*, 1er décembre 1863, p. 110, note.

par conséquent, sept mois consécutifs. Nous avons déjà dit que c'est dans cet espace de temps que doit se placer la majeure partie des événements du ministère galiléen raconté par les Synoptiques. Cette supposition naturelle est confirmée par le récit qui va nous occuper. Le double miracle de la multiplication des pains et de l'apaisement de la tempête, le seul fait que Jean excepte du silence général dans lequel il laisse enveloppée toute cette période du ministère de Jésus, est aussi le seul événement qui, dans le tableau de l'activité publique de Jésus avant la Passion, soit commun au quatrième évangile et aux trois Synoptiques. C'est ici un point saillant qui établit expressément le synchronisme entre les quatre narrations évangéliques.

Une circonstance qui rend plus frappant l'éloignement où Jésus se tient de Jérusalem pendant tout ce temps, c'est que c'était précisément l'époque de l'année sur laquelle tombaient les deux grandes fêtes de Pâques et de Pentecôte. La conduite de Jésus avait donc besoin d'une explication. Nous la trouvons VII, 1 : « *Et Jésus séjournait en Galilée; car il ne voulait pas séjourner en Judée, parce que les Juifs cherchaient à le faire mourir.* » On peut donc dire que le ch. VI est réellement la continuation du ch. V, en ce sens que le séjour suivi en Galilée, dont le ch. VI décrit le moment le plus saillant, était le résultat de l'animosité qu'avaient excitée contre Jésus à Jérusalem le miracle et le discours rapportés au ch. V. Au point de vue moral le fil du récit n'est donc point brisé.

Mais pourquoi de toute la multitude des faits qui ont rempli le ministère de Jésus en Galilée, Jean raconte-t-il celui-ci, et celui-ci seul? Le miracle de la multiplication des pains fait éclater la gloire de Jésus; cela est certain. Mais cette raison ne suffit pas; car elle s'appliquerait aussi bien à d'autres événements, à la Transfiguration, par

exemple. Le discours qui suit le miracle est d'une importance capitale, assurément. Mais est-il tellement exceptionnel, quant à sa valeur intrinsèque, que seul il ait paru à Jean digne d'être rapporté, tandis que cet évangéliste omettait tous les autres discours que Jésus avait prononcés en Galilée pendant presque toute une année? Non; pour nous expliquer cette exception remarquable, il faut nécessairement remonter jusqu'à l'idée première de cette partie de l'évangile, le développement de l'incrédulité nationale. La fin du chapitre fera voir que le moment ici décrit fut la crise décisive de la foi en Galilée. C'est le parallèle de ce qui se passe en Judée aux ch. VIII et XII. Seulement il y a cette différence, qu'à Jérusalem, où régnait une jalousie haineuse, le courant de l'incrédulité était violent, agressif, et devait aboutir au meurtre, tandis qu'en Galilée, où, après un moment d'enthousiasme, le peuple ne trouvait plus en Jésus la réponse à ses aspirations charnelles, l'on se retirait déçu, et le Seigneur restait à peu près seul avec ses Douze. L'incrédulité revêt ici le caractère de l'indifférence et du dédain; on ne tue pas, mais on s'en va (v. 66. 67).

C'est donc bien la gloire de Jésus qui éclate dans les deux miracles de ce chapitre; c'est l'aliment le plus substantiel de la foi qu'offre Jésus dans le discours qui les suit; mais tout cela n'est destiné qu'à faire ressortir le déplorable résultat auquel aboutissent de si grandes grâces, la catastrophe de la foi dans cette province de Galilée où la foi en Jésus avait paru un moment devenir nationale et sa qualité de Messie juif pouvoir se concilier avec sa mission de Sauveur du monde.

Saint Jean seul a compris la portée de ce moment décisif dans le ministère de Jésus, comme seul aussi il l'a présenté sous son jour complètement vrai (voir l'exégèse). Et voilà pourquoi il a reproduit tout ce récit, quoiqu'il se trou-

vât déjà dans les écrits de ses devanciers, et a concentré dans ce fait unique le tableau du ministère galiléen.

Trois parties dans ce chapitre : 1° Les deux miracles : v. 1-21 ; 2° Les entretiens et les discours qui s'y rattachent : v. 22-65 ; 3° La crise finale : v. 66-71.

I.

Les miracles : v. 1-21.

1. La multiplication des pains : v. 1-13.

V. 1 et 2. « **Après ces choses, Jésus se retira au delà de la mer de Galilée qui est la mer de Tibériade. 2 Et[1] une grande foule le suivait, parce qu'ils voyaient[2] les miracles qu'il opérait[3] sur[4] les malades.** » — Si le fait du ch. V s'est réellement passé à la fête de Purim, celui qui est rapporté au ch. VI n'a eu lieu que quelques semaines après (v. 4), et la liaison indéterminée μετὰ ταῦτα, *après ces choses*, convient bien à cet intervalle peu considérable. Meyer admet que ce fut en revenant de Jérusalem que Jésus se rendit directement à l'endroit où eut lieu la multiplication des pains, et que la foule mentionnée au v. 2 était celle qui l'avait suivi depuis la Judée. Cette opinion ne s'accorde point avec le sens naturel des expressions employées v. 1 et 2. Les mots : « *Jésus se retira au delà de la mer,* » ne signifient pas qu'il se rendit de Jérusalem en un point quelconque de la contrée à l'orient de la mer, mais supposent plutôt que d'un point de la côte galiléenne il se rendit sur le rivage opposé en traversant la mer. D'ailleurs les

1. ℵ B D L quelques Mnn. It$^{\text{plerique}}$ Cop. lisent δε au lieu de και.

2. Au lieu de εωρων on lit εθεωρων dans A et εθεωρουν dans B D L.

3. T. R. lit αυτου τα σημεια. ℵ A B D F K L S A It. Syr. Vg. Cop. retranchent αυτου.

4. ℵ lit περι au lieu de επι.

imparf. *le suivaient..... ils voyaient* prouvent qu'il s'agit ici d'une multitude qui entourait habituellement Jésus en Galilée et que ses nombreux miracles attiraient à sa suite. Nous nous retrouvons donc en plein dans ce ministère galiléen dont IV, 45 avait tracé un tableau général.

Jean ne dit rien des motifs qui engagèrent Jésus à se rendre de Capernaüm ou des environs sur la côte orientale. Le terme ἀπῆλθεν indique seulement une intention de retraite. D'après Marc VI, 30 et Luc IX, 10, les apôtres venaient de rejoindre leur maître après avoir accompli leur première mission, et Jésus voulait leur donner du repos et se trouver quelques moments seul avec eux. D'après Matth. XIV, 13, il venait d'apprendre le meurtre de Jean-Baptiste, et, sous le coup de cette nouvelle, il recherchait la solitude. Peut-être étaient-ce les apôtres qui, en revenant de leurs courses missionnaires, lui avaient rapporté la mort du Précurseur, si propre à réveiller chez lui la pensée de sa fin prochaine. Ainsi s'accorderaient sans peine les quatre récits. — Luc seul nomme le lieu où se passa le fait qui va suivre. Il l'appelle Bethsaïda. On a prétendu qu'il entendait par là Bethsaïda près de Capernaüm, et que, selon lui, la multiplication des pains avait eu lieu sur la rive occidentale, contrairement au récit des autres évangélistes. Mais saint Luc se mettrait par là en contradiction avec lui-même; car il dit que Jésus prit avec lui ses disciples pour se retirer dans un lieu désert appartenant à une ville appelée Bethsaïda. Cette intention de Jésus ne permet pas de penser au bourg de Bethsaïda sur la rive occidentale. Josèphe (*Antiq.* XVIII, 2, 1 et 4, 6; éd. Dindorf) parle d'une ville nommée Bethsaïda Julias à l'extrémité nord-est de la mer de Tibériade; et l'expression Bethsaïda *de Galilée* par laquelle Jean XII, 21 désigne le lieu d'origine de Pierre, André et Philippe, n'a de sens qu'autant qu'il existait une

autre Bethsaïda hors de Galilée. C'est celle dont il est ici question. Bethsaïda Julias était située en Gaulonitide, dans les états de Philippe. — Si Jean eût écrit en Galilée et pour des Galiléens, il se fût contenté de la première expression: *mer de Galilée.* Mais, comme il écrivait hors de Palestine et pour des Grecs, il ajoute le nom de *mer de Tibériade.* Tibériade, bâtie par Hérode Antipas et ainsi nommée en l'honneur de Tibère, était fort connue au dehors. Aussi le géographe grec Pausanias appelle-t-il la mer de Galilée: λίμνη Τιβαρίς.

L'imparf. ἑώρων, *ils voyaient*, dépeint la jouissance que leur procurait ce spectacle toujours renouvelé. La leçon du T. R. ἑώρων est appuyée ici par le *Sinait.* et même par le barbarisme ἐθεώρων de l'*Alexandrinus.*

V. 3 et 4. « **Et Jésus se rendit**[1] **sur la montagne, et il était assis**[2] **là avec ses disciples.** 4 **Or la Pâque, la grande fête des Juifs, était proche.** » — L'expression *la montagne* désigne soit en particulier la montagne qui se trouvait en cet endroit, soit en général la contrée montagneuse, en opposition à la plaine du littoral. Jésus conversait là, dans un lieu solitaire, avec ses disciples.

Quel est le but de la remarque du v. 4? Est-ce une notice purement chronologique? Si l'on compare le *donc* du v. 5 avec le οὖν tout semblable de VII, 3, on sera porté à mettre cette donnée en rapport avec le fait qui va suivre. Cette indication de la proximité de la Pâque serait-elle peut-être l'explication du grand rassemblement dont il est parlé v. 5? Mais qu'auraient fait les caravanes qui se rendaient à la Pâque, dans ce lieu écarté? Et n'est-il pas évident, par l'identité même des expressions (πολὺς ὄχλος, v. 2 et 5),

1. ℵ D It$^{aliq.}$: απηλθε pour ανηλθε.
2. ℵ quelques Mnn. : εκαθεζετο. D : εκαθηζετο.

que la foule des arrivants n'est autre que celle qui suivait Jésus et que ses miracles avaient rassemblée autour de lui? La mention de la grande fête qui approchait est donc en relation, non avec l'arrivée des troupes, mais avec l'acte de Jésus. Jésus est dans la position d'un proscrit. Il ne peut aller célébrer la Pâque à Jérusalem. En voyant accourir à lui au désert cette multitude affamée du pain de vie, il est profondément ému; il reconnaît dans cette circonstance inattendue un signal qui lui est donné par le Père; il pense aux foules qui, dans ce moment même, se pressent à Jérusalem pour y manger l'agneau pascal, et il se dit: «Et moi aussi, je célébrerai une Pâque!» Cette pensée est celle qui met toute la scène suivante et le discours qui s'y rattache dans leur véritable jour. Par le v. 4, Jean nous donne la clef du récit. — Le terme ἡ ἑορτή désigne la Pâque comme la fête par excellence.

V. 5-7. «**Jésus ayant donc levé les yeux et ayant vu une grande foule venir à lui, dit à Philippe: Où achèterons-nous[1] des pains, afin que ceux-ci aient à manger? 6 Or[2] il parlait ainsi pour l'éprouver; car[2], pour lui, il savait bien ce qu'il allait faire. 7 Philippe lui répondit: Deux cents deniers de pain ne suffiraient pas pour que chacun d'eux[3] en ait une bouchée.**» — Jean ne dit pas combien dura l'entretien intime de Jésus avec ses disciples mentionné au v. 3. Sans doute assez peu de temps. Car pendant que Jésus et les disciples venaient directement, par eau, de Capernaüm ou des environs à Bethsaïda Julias, les troupes qui avaient observé le point vers lequel ils se dirigeaient, faisaient en toute hâte à pied le tour de la partie

1. Au lieu d'αγορασομεν, que lit avec K U V et beaucoup de Mnn. le T. R., les 13 autres Mjj. et la plupart des Mnn. lisent αγορασωμεν.

2. ℵ lit τουτο γαρ et αυτος δε.

3. ℵ A B L et quelques Mnn. et Vss. omettent αυτων.

septentrionale du lac (comp. Matth. XIV, 13 et Marc VI, 33) et arrivaient successivement sur le lieu de la scène. Les Synoptiques nous apprennent qu'une partie de la journée fut employée par Jésus à enseigner et à guérir. Pendant ce temps, la foule grossissait toujours. Comp. Marc VI, 33 : « *Ils accouraient à pied de toutes les villes.* » C'est à ce moment que commence le récit de Jean. Jésus lève les yeux, contemple ces multitudes déjà rassemblées et ces troupes encore éloignées qui accourent; il éprouve ce mouvement de compassion profonde dont parlent Matthieu et Marc. Mais un autre sentiment, dont Jean seul paraît avoir surpris le secret, domine celui-là : c'est celui de la joie. Il avait voulu être seul; mais, vaincu par l'empressement et la persévérance de ces multitudes, il entre avec bonheur dans la situation nouvelle, et, pensant à la fête qui va se célébrer à Jérusalem, il se décide tout à coup à donner à cette foule, à ses disciples et à lui-même une fête qui les dédommage de celle dont ils sont privés. Ainsi s'explique la particule οὖν et la relation entre les participes ἐπάρας, θεασάμενος (*ayant levé les yeux, ayant vu*) et le verbe λέγει (*il dit*). Cette initiative que prend Jésus dans le récit de Jean, est en désaccord apparent avec le récit des Synoptiques, d'après lequel ce sont les disciples qui, inquiets pour la foule, engagent Jésus à la congédier. Le besoin de vivres pour cette multitude peut avoir préoccupé simultanément Jésus et les disciples, à mesure qu'ils voyaient le soir approcher. Jésus qui, dans la coïncidence de ce rassemblement immense avec le moment de la fête de Pâques, avait reconnu un divin signal, avait déjà pris par devers lui sa résolution. De leur côté, les disciples, ne voyant d'autre mesure à prendre que la prompte dispersion de la multitude dans les campagnes environnantes, crurent devoir communiquer cette pensée au Seigneur. Le récit des Synoptiques est écrit

à ce dernier point de vue, qui devait naturellement dominer dans les narrations partant des Douze, particulièrement de Pierre et de Matthieu. Jean, qui avait lu plus profond dans le cœur de son maître, fait ressortir l'autre point de départ : le mouvement spontané du Seigneur. Ainsi donc, les disciples s'adressent à Jésus et lui communiquent leur inquiétude. Jésus, suivant son plan déjà formé, leur dit : « *Donnez-leur vous-mêmes à manger,* » et invite spécialement Philippe à rechercher les moyens de pourvoir à ce manque de vivres : « *Où achèterons-nous*, etc.? » Pourquoi Jésus s'adresse-t-il à Philippe, plutôt qu'à tout autre? Bengel pense que ce disciple était chargé de la *res alimentaria*. Mais il paraît plutôt par XIII, 29 que c'était Juda qui faisait les achats. Selon Luthardt, Jésus voulait travailler à l'éducation de Philippe, qui avait un caractère hésitant et méticuleux. C'est un peu recherché. Le ton de la question de Jésus : « *Où achèterons-nous?* » est enjoué et presque badin. A supposer que la naïveté fût le trait dominant du caractère de Philippe, on comprend que Jésus lui adresse préférablement à tout autre cette question absurde au point de vue des ressources naturelles. Celui-ci, de son côté, y répond avec une bonhomie presque plaisante. Ce petit trait donne une idée de l'aménité qui régnait dans la relation de Jésus avec ses disciples. Et c'est là sans doute la raison pour laquelle Jean l'a fidèlement conservé; il appartenait au tableau de la gloire, pleine de grâce, de la Parole faite chair.

Il est impossible, dans un tel contexte, de donner au mot πειράζειν, *éprouver*, un sens solennel et théologique. L'expression : « *Où achèterons-nous...?* » prouve à elle seule qu'il ne s'agissait pas de mettre sa foi à l'épreuve. Et la réflexion qui suit : « *Car lui-même savait bien ce qu'il allait faire,* » fait comprendre que c'était une espèce de piége que Jésus tendait à la simplicité naïve de son disciple. Πειράζων

signifie donc simplement : pour voir comment il résoudrait ce problème insoluble. Philippe fait sagement son calcul. On reconnaît en lui le bon sens personnifié. — Le denier était une monnaie romaine qui valait environ 85 centimes. 200 deniers équivalaient donc à 170 francs de notre monnaie. Il est remarquable que Marc ait conservé également cette circonstance des deux cents deniers; seulement, c'est dans la bouche *des disciples* qu'il place ce calcul. Si la relation entre la question de Jésus et la réponse de Philippe dans Jean n'était pas si étroite, on pourrait intercaler entre v. 6 et 7 le petit entretien de Jésus avec les disciples Marc VI, 37. Il est plus naturel de voir dans la réflexion que leur prête Marc la reproduction de la parole de Philippe, que Jean nous a conservée sous la forme la plus exacte.

V. 8 et 9. « **Un de ses disciples, c'était André, le frère de Simon Pierre, lui dit : 9 Il y a bien là un[1] petit garçon qui a cinq pains d'orge et deux poissons; mais qu'est-ce que cela pour tant de gens?** » — Jean mentionne d'abord d'une manière indéterminée un disciple; c'est tout ce qui importe. Puis, dans ce disciple, il voit André et le nomme. On croit l'entendre raconter. Comment ne pas se rappeler ici que les deux disciples nommés par l'évangéliste, André et Philippe, étaient précisément ceux qui, d'après la tradition du Fragment de Muratori, devaient être présents au moment de la composition de l'évangile (t. I, p. 87-89)? L'apposition « *le frère de Simon Pierre* » n'est point simplement explicative. Cette indication avait déjà été donnée I, 41. Mais le nom d'André ne peut se présenter sous la plume de Jean, sans qu'il le reproduise avec le titre glorieux de frère de Pierre. — André donne aussi, en quelque manière, dans le piége tendu à son condisciple

1. Εν est omis par ℵ B D L 15 Mnn. It$^{aliq.}$ Or. et Tisch. (éd. 1849).

par la question de Jésus; et il y a peut-être quelque malice de la part de l'évangéliste à rappeler ainsi leurs paroles, qui contrastent si bien avec le magnifique déploiement de puissance qui se prépare. — Le mot ἓν a été rétabli par Tischendorf dans l'édition de 1859, malgré l'autorité des alexandrins et d'Origène, et avec raison. Il sert à faire mieux ressortir l'exiguïté de la ressource qui se présente : « Un seul qui ait quelque chose, et combien peu de chose! » C'était quelque petit revendeur qu'André venait d'aviser dans la foule.

V. 10. « **Mais[1] Jésus dit : Faites asseoir les gens. Or il y avait dans ce lieu beaucoup de gazon[2]. Les hommes s'assirent donc au nombre d'environ cinq mille[3].** » — Dans ces chétifs aliments, Jésus a trouvé ce qu'il lui faut, la matière sur laquelle peut opérer la toute-puissance. Maintenant, la fête est préparée; le couvert dressé : « *Faites asseoir les gens*, » dit-il à ses apôtres. — Les plateaux montagneux (ἔρημος τόπος) qui s'élèvent derrière l'emplacement de Bethsaïda Julias étalaient alors leur verdure printanière. Marc, aussi bien que Jean, retrace le tableau de ce frais tapis sur lequel les troupes prennent place (ἐπὶ τῷ χλωρῷ χόρτῳ VI, 39). Il retrace également le riant spectacle qu'offraient ces rangées régulières (συμπόσια, συμπόσια, πρασιαὶ, πρασιαί) de centaines et de cinquantaines. — Ἄνδρες ne désigne que les hommes dans le sens propre; ils sont seuls indiqués, non, comme le prétend Meyer, parce que les femmes et les enfants ne s'assirent pas, mais parce que ceux-ci n'étaient sans doute qu'en petit nombre et que les hommes seuls furent comptés.

---

1. Δε est omis par ℵ B L a Syr. Or.
2. ℵ lit τοπος (*beaucoup de place*) au lieu de χορτος.
3. ℵ lit τρισχιλιοι (*trois mille*).

V. 11. « **Puis**[1] **Jésus prit les pains, et ayant rendu grâces, il en fit la distribution**[2] **à ceux qui étaient assis; et de même des poissons, autant qu'ils en voulurent.** » — C'est ici le moment solennel. Jésus prend au milieu de cette foule la position du père de famille, non pas seulement sans doute comme au moment d'un repas ordinaire, mais comme au commencement du repas de la Pâque. Il rend grâces, comme le faisait à ce moment-là le père entouré des siens, pour les bienfaits de Dieu dans la nature et dans l'alliance. Ce moment paraît avoir particulièrement frappé les spectateurs. Il est relevé presque uniformément dans les quatre récits; les troupes et les disciples eux-mêmes paraissent avoir eu l'impression que c'était l'action de grâces de Jésus qui avait opéré le miracle. Comp. v. 23. Après l'action de grâces, Jésus distribue les mets, comme le faisait aussi le père dans le repas pascal. — Nous avons retranché du texte les mots τοῖς.... μαθηταί. Il serait possible sans doute que les alexandrins les eussent omis par la confusion des deux τοῖς. Il est plus probable qu'ils sont une interpolation tirée de Matthieu.

V. 12 et 13. « **Puis, lorsqu'ils furent rassasiés, il dit à ses disciples : Ramassez les morceaux qui sont restés, afin que rien ne se perde.** 13 **Ils les ramassèrent donc et remplirent douze corbeilles des morceaux, provenant des cinq pains d'orge, qui étaient restés de trop à ceux qui avaient mangé.** » — Dans les Synoptiques, ce sont les disciples qui spontanément rassemblent les restes. Jean fait ressortir l'ordre positif de Jésus. C'est la réponse triom-

1. Le T. R. lit avec 11 Mjj. (parmi lesquels ℵ) ελαβε δε. A B D L : ελαβεν ουν.

2. Le T. R. ajoute après διεδωκε : τοις μαθηταις οι δε μαθηται, avec 12 Mjj. la plupart des Mnn. It$^{aliq.}$. Ces mots sont retranchés dans ℵ A B L quelques Mnn. It^{plerique} Vg. Syr. Cop. Or.

phante du Seigneur aux méticuleux calculs de Philippe et d'André. On comprend d'ailleurs la relation étroite qui existe dans le sentiment de Jésus entre cette parole : « *Afin que rien ne se perde,* » et l'action de grâces qui avait produit cette abondance. On ne vilipende pas un bien ainsi obtenu. La critique a demandé d'où venaient les douze corbeilles. Si c'étaient de simples paniers de voyage, les apôtres pouvaient avoir chacun le sien. Mais il est probable qu'elles avaient une contenance plus considérable et qu'on les emprunta dans les hameaux voisins. — L'épithète τῶν κριθίνων, *d'orge*, est destinée à constater l'identité de ces restes avec la source première, les cinq pains du petit garçon.

Non-seulement ce miracle de la multiplication des pains se retrouve dans les quatre évangiles, mais plusieurs détails caractéristiques sont communs aux quatre récits : les foules poursuivant Jésus dans un lieu désert, les cinq pains et les deux poissons, les cinq mille hommes et les douze corbeilles. Outre cela, quelques traits sont communs à trois ou à deux évangiles, particulièrement à Marc et à Jean (le frais gazon, les deux cents deniers). On sent qu'au fond des quatre récits se trouve un fait dont les traits principaux s'étaient empreints dans le souvenir de tous les témoins d'une manière ineffaçable, mais dont les détails n'avaient point été également bien observés et retenus par tous. Le récit de Jean est celui qui nous fait pénétrer le plus profondément dans le sentiment de Jésus et dans l'esprit du miracle, et qui renferme les traits les mieux accusés.

Selon Paulus, il ne faudrait voir rien de miraculeux dans cette scène. Jésus et les disciples tirèrent leurs provisions, en firent généreusement part à leurs voisins, qui les imitèrent; et, chacun donnant ce qu'il avait, tout le monde eut assez. M. Renan paraît adopter cette explication du fait, sinon du texte : « Jésus se retira au désert. Beaucoup de monde l'y suivit. Grâce à une extrême frugalité, la troupe sainte y vécut; on crut naturellement voir en cela un miracle. » Ce que M. Renan n'explique pas, c'est qu'un fait aussi simple ait pu exalter les troupes au point que le soir

même elles aient tenté de s'emparer de Jésus, afin de le proclamer roi (v. 14 et 15). Olshausen admet une accélération du procédé naturel qui multiplie le grain de blé dans le sein de la terre; il fournit ainsi matière au persiflage de Strauss, qui demande si la loi de reproduction naturelle s'applique aussi aux poissons rôtis? Lange se figure que ce n'est pas la matière même des aliments, mais la vertu nutritive des molécules, qui a été multipliée. — Ou nous nous plaçons par la foi dans le milieu surnaturel, créé ici-bas par la présence de Jésus, ou nous nous tenons en dehors de cette sphère supérieure. Dans ce second cas, le seul parti à prendre est d'expliquer ce récit comme produit mythique. Mais quelles difficultés ne rencontre pas cette hypothèse, dans le caractère parfaitement simple, prosaïque, des quatre narrations, dans la foule de petits détails historiques dans lesquels elles se rencontrent, enfin dans l'authenticité des écrits et même d'un seul des écrits qui contiennent ce récit? Dans le premier cas, au contraire, nous n'avons pas de peine à comprendre que Jésus, ayant discerné la volonté de son Père, ait donné au peuple, si empressé à le suivre, une fête qui figurait, comme la Pâque elle-même, ce qu'il allait bientôt faire spirituellement pour le monde, et qui préludait à ce qu'il opérera un jour en transformant la nature et en glorifiant la matière par la puissance de l'Esprit.

2. Jésus marchant sur les eaux : v. 14-21.

V. 14 et 15. « Ces gens donc, ayant vu le miracle[1] qu'il[2] avait fait, disaient: Celui-ci est véritablement le prophète qui doit venir au monde. 15 Jésus donc voyant qu'ils allaient s'approcher et l'enlever afin de le faire roi[3], se retira[4] de nouveau[5] sur la montagne tout seul. » — Jésus,

1. B a Cop.: α ... σημεια au lieu de ο ... σημειον.

2. 13 Mjj. Mnn. Vss. lisent ο Ιησους, mots omis par ℵ B D It[plerique] Syr[cur].

3. ℵ lit και αναδειχνυναι βασιλεα au lieu de ινα ποιησ. αυτ. βασ.

4. ℵ lit φευγει au lieu d'ανεχωρησε.

5. Παλιν est omis par 10 Mjj. Mnn. Syr[sch] Cop. Or. et Tisch. (éd. 1849). Ce mot se trouve dans le T. R. avec ℵ A B D K L Δ It. Vg. Syr[cur] etc. et Tisch. (éd. 1859).

dans cette foule, avait vu accourir l'humanité. Il l'avait reçue les bras ouverts. Il lui avait fait une fête, signe de celle qu'il lui destinait dans un domaine supérieur. Il avait donné de *son* pain et figuré ainsi ce don de lui-même qu'il venait faire à l'humanité. Au lieu de s'élever à l'espérance et au désir de ce banquet spirituel, les Galiléens se préoccupent uniquement du miracle matériel et prétendent en faire l'inauguration d'un royaume messianique tel qu'ils se l'imaginent. C'est là ce qu'exprime la relation du partic. ἰδόντες, *ayant vu*, vu de leurs yeux, au verbe ἔλεγον, *ils disaient*. Le prophète que la multitude croit reconnaître en Jésus, était, d'après I, 21. 25, un personnage distinct du Messie. Mais il paraît par les v. 14 et 15 que d'autres l'envisageaient comme étant le Messie lui-même. Ils se représentaient probablement qu'après avoir rempli un ministère prophétique, ce personnage, acclamé par le peuple, deviendrait le Messie. Le complot dont parle le v. 15, suppose chez les troupes le plus haut degré d'exaltation. Jean ne dit pas comment Jésus en eut connaissance. Il est probable que le mot γνούς indique une aperception immédiate, semblable à celle de V, 6. — Le partic. prés. ὁ ἐρχόμενος, *celui qui vient*, fait allusion à la prophétie sur laquelle reposait l'attente de ce personnage, probablement Deutér. XVIII, 18. — Le terme ἁρπάζειν ne permet pas de douter que le projet ne fût de s'emparer de Jésus, même malgré lui, afin d'aller le couronner à Jérusalem. — La tâche de Jésus en ce moment était difficile. S'il se rembarquait avec ses disciples, la foule pouvait les suivre de près par terre, comme elle était venue, et l'émeute, au lieu de se calmer, courait risque de se propager en Galilée. La première mesure à prendre était de soustraire les disciples à la contagion de cet enthousiasme charnel qui ne rencontrait que trop de sympathie dans leur cœur. On se demande même si tel d'entre eux, Juda,

par exemple, ne dirigeait pas sous main le complot (v. 70. 71). Il fallait ensuite se hâter de dissiper cette foule. Jésus s'empressa donc de renvoyer les disciples de l'autre côté de la mer, afin de les séparer des troupes. Ainsi s'explique la singulière expression de Matthieu (XIV, 22) et de Marc (VI, 45) : « *Il contraignit aussitôt ses disciples de s'embarquer et de le précéder de l'autre côté, jusqu'à ce qu'il eût congédié les troupes.* » Cette conduite de Jésus n'est motivée par rien dans la narration synoptique. Peut-être la plupart des apôtres en ignorèrent-ils la véritable raison. Après cela, Matthieu et Marc continuent leurs récits en disant : « *Et ayant congédié les troupes, il se retira sur la montagne, à part, pour prier.* » Ce moment coïncide avec la fin de notre v. 15. Jésus parvint à congédier la multitude qui se dispersa dans les campagnes voisines; il ne resta sur le lieu où la scène s'était passée qu'une partie des troupes, sans doute les plus exaltés (comp. v. 22). — Le mot πάλιν, *de nouveau*, retranché par un grand nombre de Mss. byzantins, doit être maintenu. Il renferme une allusion au v. 3 qui n'a pas été comprise par les copistes. Jésus s'était rapproché du rivage pour le repas, et il retourne maintenant sur les hauteurs où il s'était d'abord rendu avec ses disciples. Αὐτὸς μόνος, *lui tout seul*, fait opposition à ces mots du v. 3 : « *avec ses disciples.* »

V. 16-18. « **Quand le soir fut venu, ses disciples descendirent au bord de la mer; 17 et étant entrés dans la barque, ils se mirent à traverser[1] la mer dans la direction de Capernaüm; et il faisait déjà nuit close[2], et Jésus ne les avait pas[3] rejoints. 18 Et la mer était agitée par**

1. ℵ : ερχονται au lieu d'ηρχοντο.
2. ℵ D 1 Mn. : κατελαβεν δε αυτους η σκοτια au lieu de κ. σκοτ. ηδη εγεγ.
3. ℵ B D L 5 Mnn. Ipler. Cop. lisent ουπω au lieu de ουκ.

un fort vent. » — Quel ordre Jésus avait-il donné à ses disciples, avant de les quitter? D'après les Synoptiques, celui de s'embarquer pour l'autre côté de la mer. C'est ce qui ressort aussi du récit de Jean; car il est inadmissible qu'ils se fussent embarqués, comme cela est raconté au v. 17, en laissant Jésus seul sur le bord oriental, sans connaître sa volonté à cet égard. Ils hésitent même, on le voit par tout le récit, à l'exécuter, malgré l'ordre qu'ils avaient reçu de lui. Mais alors, comment s'expliquer la fin du v. 17, qui semble dire qu'ils attendaient que Jésus viendrait les rejoindre (sens qui devient plus probable encore, si on lit οὔπω, *pas encore*, avec les alexandrins)? Ou bien il faut admettre que ces mots : « *Il ne les avait pas rejoints*, » sont écrits sans intention, au point de vue de ce qui arriva plus tard lorsque Jésus les atteignit sur les flots, ce qui n'est pas très-naturel; — ou bien il faut supposer que, comme la direction de Bethsaïda Julias à Capernaüm est à peu près parallèle à celle du rivage septentrional du lac, Jésus avait fait entendre aux disciples qu'il les suivrait par terre et qu'il les rejoindrait quelque part sur la côte entre ces deux villes. Ainsi s'explique aisément la seconde partie du v. 17. Les disciples paraissent avoir fait un arrêt, sur la côte, à une certaine distance de Bethsaïda Julias, pour attendre Jésus. Enfin, lorsqu'ils eurent vainement attendu, fidèles aux ordres de leur maître, et malgré l'obscurité de la nuit, ils se décidèrent à se rembarquer. Mais la violence du vent, jointe à l'impossibilité où les mettait la nuit de se diriger, les empêcha, dès maintenant, de suivre le rivage, et c'est ainsi qu'ils se trouvèrent bientôt poussés en pleine mer. — L'imparf. ἤρχοντο, v. 17, indique le commencement effectif de la traversée. — Les plus-que-parf. ἐγεγόνει, ἐληλύθει, caractérisent la sensation d'isolement qu'éprouvaient les disciples dans ces heures d'attente.

V. 19-21. « **S'étant donc avancés d'environ vingt-cinq ou trente stades, ils voient Jésus marchant sur la mer et s'approchant de la barque, et ils eurent peur. 20 Mais il leur dit : C'est moi, ne craignez point. 21 Et comme ils s'empressaient[1] de le recevoir dans la barque, à l'instant même la barque arriva au point du rivage où ils se rendaient.** » — Si l'explication que nous venons de donner des v. 16-18 est juste, on comprend qu'il n'y avait d'autre moyen pour Jésus de rejoindre ses disciples avant leur arrivée à Capernaüm que celui qu'il emploie en effet v. 19. Le vent les avait poussés maintenant jusqu'au milieu de la mer. Dans sa plus grande largeur, le lac de Génézareth a, comme le dit Josèphe (*Bell. jud.* III, 10, 7), 40 stades, à peu près 2 lieues. Matthieu dit que la barque était au milieu de la mer, ce qui concorde avec l'indication de Jean : 25 à 30 stades. — Le prés. *ils voient* indique l'imprévu de l'apparition de Jésus. L'émotion de crainte qu'éprouvent les disciples, et qui est exprimée d'une manière plus complète dans les Synoptiques, ne permet pas d'expliquer ici les mots ἐπὶ τῆς θαλάσσης, *sur la mer*, dans le sens où ils sont pris XXI, 1 : sur le rivage de la mer. — La parole de Jésus : « *C'est moi, ne craignez point,* » doit avoir fait sur les disciples une impression profonde, car elle est rapportée uniformément dans tous les récits. — C'est à la suite de cette parole de Jésus qu'il faut placer, d'après Matthieu, la scène dans laquelle saint Pierre est associé un moment au miracle opéré dans la personne de Jésus. D'après les Synoptiques, immédiatement après cet épisode, Jésus entra dans la barque, et le vent cessa. L'imparf. ἤθελον (littéralement : *ils voulaient*), au commencement du v. 21, semble incompatible avec ce trait des deux premiers

1. ℵ : ηλθον au lieu de ηθελον.

évangiles. Chrysostome croit devoir conclure de cette différence que Jean raconte un autre événement que celui dont parlent Matthieu et Marc. La relation étroite entre ce miracle et la multiplication des pains dans les trois évangiles, ainsi que l'analogie générale des trois récits, ne permettent pas d'accepter cette solution. J.-D. Michaélis avait conjecturé qu'au lieu de ἤθελον, il fallait lire ἦλθον, ce qui résoudrait la difficulté : *ils vinrent*, ils s'approchèrent de lui pour le recevoir. Et, chose singulière, le *Sinait.* présente précisément la leçon proposée par ce savant. Mais elle a trop l'air d'une correction pour mériter confiance. D'ailleurs, Jésus se mouvait trop facilement sur les eaux pour que la barque eût besoin de s'approcher de lui. Cette leçon n'aurait vraiment de sens que si l'on expliquait les mots περιπατοῦντα ἐπὶ τῆς θαλάσσης dans le sens de « marcher *au bord de* la mer, sur le rivage. » Bèze et beaucoup d'exégètes, après lui, pensent que le verbe θέλειν ajoute simplement à l'acte de recevoir exprimé par l'infin. λαβεῖν la notion d'empressement, comme Luc XX, 46. Tholuck a donné une plus grande probabilité à ce sens en faisant ressortir l'opposition entre ἤθελον ainsi compris et ἐφοβήθησαν, *ils eurent peur*. Ils avaient craint au premier moment, mais maintenant ils le reçurent volontiers. Une seule chose s'oppose à cette explication : c'est que Jean a écrit l'imparf. *ils voulaient*, qui indique l'action inachevée, et non l'aor. *ils voulurent*, qui indiquerait l'acte accompli (I, 44). D'autre part, Jean ne peut avoir voulu dire, en contradiction avec les Synoptiques, que Jésus n'entra pas réellement dans la barque (Meyer). Car, dans ce cas, au lieu de καὶ εὐθέως (*et à l'instant même*) dans la phrase suivante, il devrait y avoir ἀλλ' εὐθέως (*mais* à l'instant), puisque le sens de la phrase serait que la prompte arrivée empêcha l'entrée de Jésus dans la barque. La relation entre les deux propositions du v. 21 juxtaposées nous pa-

raît être de la même nature que celle que nous avons déjà observée ailleurs chez Jean (V, 17), et que nous ne pouvons rendre qu'au moyen d'une conjonction : « Au moment même où ils s'empressaient de l'accueillir, la barque aborda. » Jésus entra bien dans la barque, mais il n'eut pas même le temps de s'y asseoir : l'arrivée au rivage eut lieu simultanément avec cette entrée. Et comment se représenter en effet qu'après un acte de puissance aussi magnifique, aussi royal, que la marche sur les eaux, Jésus se fût établi et assis dans le bateau et que le voyage eût continué péniblement à coups de rame? Au moment où Jésus posa le pied dans la barque, il lui communiqua, comme il venait de le faire à la personne de Pierre, la force, victorieuse de la pesanteur et de l'espace, qui venait d'éclater si majestueusement en sa personne. Les mots καὶ εὐθέως, *et à l'instant*, comparés avec la distance de dix à quinze stades (30 à 45 minutes) qui les séparait encore du rivage, ne permettent pas une autre interprétation.

Voilà la souveraineté réelle que Jésus oppose à cette vaine royauté terrestre que l'Israël charnel prétendait lui imposer. Il se donne aux siens comme celui qui domine sur toutes les forces de la nature et qui peut s'affranchir lui-même et les affranchir avec lui du poids de ce corps mortel. Et si, dans la multiplication des pains, il leur a donné un prélude de l'offrande qu'il fera de sa chair pour la nourriture du monde, si, dans cette nuit terrible d'obscurité, de tempête et de séparation, il a permis qu'ils ressentissent les avant-goûts de la séparation plus douloureuse et plus réelle qui suivra sa mort, dans ce retour inattendu et triomphant au travers des flots soulevés il préfigure sa réapparition consolante, et même son ascension glorieuse à laquelle il associera l'Église, en l'entraînant avec lui, par le souffle de son Esprit, jusqu'aux lieux célestes.

Les discours qui vont suivre prouveront que le caractère symbolique que nous venons d'attribuer à ces miracles était présent à l'esprit de Jean et à celui de Jésus lui-même.

Quand on pense que chaque mouvement volontaire qu'accomplit notre corps est, non point sans doute une abolition de la loi de la pesanteur, mais une victoire sur cette loi par l'intervention d'une force supérieure, celle de la volonté, on comprend, au moyen de cette analogie, que la matière, étant l'œuvre de la volonté, reste en tout temps ouverte à ce pouvoir essentiellement surnaturel; et rien n'empêche plus d'admettre que le souffle divin ne puisse, dans un moment déterminé, affranchir un corps humain, et même des objets matériels, de cette puissance de la pesanteur.

II.

Les discours : v. 22-65.

Ce morceau renferme, après une introduction historique (v. 22-24), une série de dialogues et de discours (v. 25-65).

I. *Introduction historique :* v. 22-24.

V. 22-24. **«Le lendemain, la foule, qui se tenait de l'autre côté de la mer et qui avait vu[1] qu'il n'y avait là qu'un seul bateau[2] et que Jésus n'était pas entré[3] dans ce bateau avec ses disciples, mais que ses disciples s'en étaient allés[4] seuls** — 23 **mais il était arrivé d'autres bateaux[5] de Tibériade près du lieu où ils avaient mangé**

1. T. R. lit ιδων avec 12 Mjj. la plupart des Mnn. et des Vss.; A B L lisent ειδον, et ℵ D ειδεν; $It^{plerique}$ Vg. Syr^{sch} Cop. lisent l'une ou l'autre de ces deux dernières leçons.

2. T. R. ajoute avec 14 Mjj. (parmi lesquels ℵ) Mnn. Syr. εκεινο εις ο ενεβησαν οι μαθηται αυτου (mais avec plusieurs variantes).

3. Au lieu de συνεισηλθε, ℵ lit συνεληλυθει.

4. ℵ retranche απηλθον.

5. ℵ: επελθοντων ουν των πλοιων. D b Syr^{cur}: αλλων πλοιαριων ελθοντων.

le pain[1] après que le Seigneur avait rendu grâces — 24 lors donc que la foule vit[2] que Jésus n'était pas là, non plus que ses disciples, ils[3] prirent le parti de s'embarquer[4] et vinrent à Capernaüm, cherchant Jésus.» — Le fanatisme charnel des Juifs avait forcé Jésus à les séparer et à se séparer lui-même de ses disciples. Maintenant que le Seigneur a rejoint miraculeusement les disciples, la foule persiste à le chercher, et toujours dans le même esprit. La longue et difficile période renfermée dans les v. 22-24 a pour but de faire ressortir cette pensée que la recherche de Jésus est le mobile unique de la conduite de cette foule, comme cela est exprimé positivement dans les derniers mots du v. 24 : « *Cherchant Jésus.* » En examinant attentivement cette phrase, en apparence si compliquée, on en reconnaît bientôt la construction réelle. Le v. 24 (ὅτε οὖν εἶδεν ὁ ὄχλος) est la reprise grammaticale de la proposition commencée au v. 21 (ὁ ὄχλος ἰδών), et le v. 23 est une parenthèse destinée à expliquer la démarche des troupes v. 24. C'est la reproduction en grand de la construction que nous avons déjà rencontrée I, 10 et II, 9. Il semble que, par cette construction embarrassée, l'évangéliste veuille peindre l'embarras qu'éprouvait la foule jusqu'au moment où l'arrivée des barques lui fit prendre une subite résolution. — Le premier mot « *le lendemain* » porte sur tout le passage, particulièrement sur les verbes ἐνέβησαν et ἦλθον, *ils s'embarquèrent* et *ils vinrent*, v. 24. Le par-

---

1. ℵ : Τιβεριαδος εγγυς ουσης οπου και εφαγον αρτον (*Tibériade qui est près du lieu où ils avaient mangé le pain*).

2. ℵ : και ιδοντες au lieu de οτε ουν ειδεν.

3. T. R. lit και αυτοι avec U Γ quelques Mnn. ; ℵ S I[plerique] Syr. omettent ces deux mots ; les 13 autres Mjj. et la plupart des Mnn. lisent αυτοι.

4. ℵ lit εις το πλοιον au lieu des plur. πλοια ou πλοιαρια entre lesquels se partagent les autres Mjj.

tic. ὁ ἑστηκώς, *qui se tenait*, ne doit point être pris dans le sens de plus-que-parfait : qui était demeurée là la veille. Ἑστηκώς est bien un présent, comme l'est toujours le parfait grec : « qui était restée là *et qui y était encore* depuis la veille. » Peut-être l'art. ὁ sert-il à limiter l'idée du subst. ὄχλος : ce n'est pas toute la foule du jour précédent, mais seulement la portion qui n'avait pas consenti à s'éloigner du lieu de la scène; c'étaient les plus tenaces. Quoiqu'on ne puisse guère rendre εἶδών autrement que par le plus-que-parf. : « qui avait vu la veille », le sens de cet aoriste en relation avec le parf. ἑστηκώς est proprement ici : « *qui savait*, pour l'*avoir vu* la veille. » Il n'est point nécessaire non plus de donner à l'imparf. ἦν le sens de plus-que-parf. La simultanéité qui s'attache toujours au sens de l'imparfait s'applique ici au moment de l'embarquement des disciples : « qui savait qu'au moment où les disciples étaient partis, *il n'y avait là* qu'un bateau. » Les mots ἐκεῖνο... αὐτοῦ (p. 93, note 2) sont probablement une interpolation explicative. — La phrase reste suspendue à la fin du v. 22. Tout ce que le peuple sait, c'est que Jésus n'a pu s'éloigner par eau, puisqu'il n'est pas parti par le seul bateau qui fût sur le rivage. Il devrait donc se trouver là maintenant. Mais voici un second fait observé par le peuple (v. 24) : c'est qu'il n'y est point, et que ses disciples ne sont point revenus pour le chercher. La conclusion à tirer de ce fait est qu'il s'est éloigné sans qu'on sache comment et qu'il ne reviendra pas. Le v. 23 est intercalé pour expliquer comment cette conclusion a pu se transformer chez les troupes en la résolution de partir aussi. Des barques étaient arrivées de Tibériade le matin même. Comme une partie de ces foules provenait de cette ville et des contrées environnantes, des bateliers de la rive occidentale s'étaient probablement rendus à dessein au lieu du rassemblement pour faciliter le retour de ces multi-

tudes. Le petit détail : « *Après que le Seigneur avait rendu grâces,* » rappelle la vive impression que ce moment avait produit sur les spectateurs et l'importance décisive qu'ils avaient attachée à cet acte. Et maintenant, toutes les données se trouvant réunies pour expliquer l'acte final auquel aboutissent les pensées de la multitude, la phrase arrive à son terme : ils s'embarquèrent. Reste enfin l'indication du mobile secret de toute cette conduite : ils veulent rejoindre Jésus; et comme c'est à Capernaüm que paraissent être retournés ses disciples, et qu'ils ne sont pas revenus, c'est là aussi qu'ils se rendent. — L'aor. ἐνέβησαν indique avec énergie le terme de cette longue indécision. Le pronom αὐτοί est la reproduction du sujet ὄχλος v. 22 et 24, répété à cause de son éloignement du verbe. — Ainsi est expliqué tout ce qui s'est passé dans ces têtes, et l'on est désormais au vrai point de vue pour comprendre le discours suivant, qui est tout entier dominé par le contraste entre la vraie et la fausse recherche de Jésus.

Schweizer a contesté l'authenticité du passage VI, 1-26. Ses raisons pour opérer un retranchement aussi grave sont : 1° La contradiction prétendue entre le v. 15 et le v. 3. — La leçon πάλιν résout cette contradiction. 2° La forme ὡς ὀψία ἐγένετο v. 16 n'est pas johannique. Jean dit σκοτίας οὔσης XX, 1. 19. — Il n'est pas nécessaire d'être un philologue consommé, pour sentir la parfaite propriété du présent relatif οὔσης XX, 1. 19, aussi bien que celle de l'aor. ἐγένετο dans notre v. 16. — Si l'on acceptait le retranchement proposé par Schweizer, il faudrait rattacher directement le discours qui suit depuis v. 27 au discours de Jésus à Jérusalem V, 47. Quelle incohérence!

II. *Les discours :* v. 25-65.

L'idée qui semble dominer dans cette série de discours, se confond au premier coup d'œil avec celle qui servait de thème au discours précédent (ch. V) : Jésus, la vie du

monde. Il y a cependant entre ces deux témoignages, ch. V et VI, une différence qui correspond à celle des deux miracles dont ils sont chacun le commentaire. Dans la guérison de l'impotent Jésus agit; le malade reste passif. Dans le repas du ch. VI, l'aliment est offert par Jésus; mais il faut encore, pour que la nutrition s'opère, que l'homme se l'assimile. Il résulte de là que, tandis que dans le discours du ch. V Jésus paraît seul, dans les entretiens qui se rattachent au miracle de la multiplication des pains l'idée réellement dominante est celle de la foi qui recherche et qui s'approprie l'aliment céleste. Sans qu'il soit nécessaire d'expliquer, comme le fait Baur, la composition de notre évangile par un procédé systématique, on peut admettre cependant que Jean, en recueillant ses souvenirs, a été frappé de la corrélation qui fait de l'un de ces témoignages le complément de l'autre, et qu'il les a rapprochés à dessein comme présentant le tableau complet du rapport de l'action divine et de l'action humaine dans le salut.

On peut distinguer dans cet entretien quatre phases dont l'attitude morale des auditeurs détermine le caractère. La première (v. 25-40) est amenée par une simple question des Juifs (εἶπον αὐτῷ, *ils lui dirent*). La seconde (v. 41-51) résulte d'un mécontentement sérieux exprimé par eux (ἐγόγγυζον, *ils murmuraient*). La troisième (v. 52-59) a pour signal une altercation qui s'élève entre les auditeurs eux-mêmes au sujet des paroles de Jésus (ἐμάχοντο, *ils débattaient entre eux*). Ici finit, à proprement parler, l'enseignement de Jésus; toute cette partie de la scène s'était passée dans la synagogue de Capernaüm (v. 59). La dernière phase (v. 60-65) est provoquée par la déclaration de la plupart des anciens croyants galiléens, qui, sans doute après être sortis de la synagogue, dénoncent à Jésus leur rupture avec lui.

1. V. 25-40.

Cette première phase est composée de quatre petits dialogues, renfermant chacun une question des Juifs et une réponse de Jésus. La dernière de ces réponses est plus développée : Jésus y exprime, avec une émotion contenue, les impressions dont l'état de ses auditeurs remplit son âme.

1° V. 25-27.

V. 25 et 26. « **Et l'ayant trouvé au delà de la mer, ils lui dirent : Maître, quand es-tu venu[1] ici? 26 Jésus leur répondit et dit : En vérité, en vérité, je vous le dis, vous me cherchez[2], non parce que vous avez vu des signes[3], mais parce que vous avez mangé de ces pains et que vous avez été rassasiés.** » — Nous avons vu que le mobile de la conduite des troupes était la recherche de Jésus; c'est ce que rappellent les premiers mots de ce morceau : « *Et l'ayant trouvé.* » La question des arrivants présente une irrégularité intraduisible; la tournure grecque combine proprement deux questions : « *Quand* (πότε) es-tu venu? » et : « Comment *se fait-il que tu sois ici* (parf. γέγονας)? » Cette forme naïve peint avec vivacité la surprise de ces gens à qui la présence de Jésus fait l'effet d'une apparition. La réponse de Jésus s'adresse, non à la question des Juifs qui était dictée par la curiosité, mais à la disposition intérieure qui les ramenait à lui. C'est le caractère que nous avons déjà observé dans les réponses du Seigneur II, 4; III, 3. Jésus dévoile aux Juifs avec franchise ce qu'il y a de faux et de charnel dans la manière en laquelle ils le recherchent. Comme c'est là une révélation de leurs sentiments intimes, ignorés d'eux-mêmes, il emploie l'affirmation éner-

1. Au lieu de γεγονας, ℵ lit ηλθες, D εληλυθας.
2. ℵ omet ζητειτε με.
3. D $It^{aliq.}$ ajoutent και τερατα (tiré de IV, 48).

gique ἀμὴν ἀμήν. — Les miracles de Jésus étaient des signes visibles de la grandeur de sa personne et des gages palpables de l'excellence des biens spirituels qu'il apportait au monde. Celui qui les comprenait dans ce sens et qui, sous l'impulsion des besoins religieux, savait élever sa pensée du soulagement matériel qu'ils procuraient, à la délivrance et à la satisfaction spirituelle qu'ils promettaient, celui-là entrait dans l'esprit de celui qui les opérait : le phénomène visible était pour lui un simple *signe*. On voit combien il faut se garder de traduire ici σημεῖα par le mot *miracles* (Ostervald, Arnaud, Rilliet). Jésus, dans cette parole, remonte à dessein au sens propre du mot σημεῖον (*signe*). Mais les troupes n'avaient point compris de cette manière la multiplication des pains; elles avaient envisagé ce fait prodigieux comme le commencement d'une série d'autres faits de même nature, l'ouverture d'une ère de miracles de plus en plus éclatants et satisfaisants pour la chair. Au lieu de voir, comme dit Lange, dans le pain le signe, elles n'avaient vu dans le signe que le pain. Cette inintelligence donnait à leur recherche de Jésus un caractère faux, terrestre, sensuel, animal. C'est cette tendance que Jésus signale, dès le premier mot de l'entretien, particulièrement par cette expression qui trahit le dégoût : « *Et parce que vous avez été rassasiés.* » Quelle différence entre ce peuple et celui qui se présente à la pensée de Jésus, un Israël spirituel qui, comprenant le vrai sens de cette multiplication des pains, s'attacherait à ses pas, non pour le faire roi et pour lui faire payer cet hommage par de grossières exigences, mais pour lui dire : Nous avons faim et soif de Dieu... Fais maintenant pour nos cœurs ce que tu viens de faire pour nos corps! — Le plur. σημεῖα se rapporte, soit aux deux miracles racontés dans la première partie du chapitre, soit plutôt aux miracles en général, qui n'avaient

pas été mieux compris par les foules que celui de la multiplication des pains. — Nous avons rendu l'art. τῶν devant ἄρτων par le pron. démonstr. : *ces pains*. En traduisant simplement *des pains*, l'allusion expresse aux pains de la veille, renfermée dans l'article, eût été perdue.

V. 27. « **Travaillez à acquérir, non la nourriture[1] qui périt, mais la nourriture qui subsiste en vie éternelle, celle que le Fils de l'homme vous donnera[2]; car c'est lui que le Père, Dieu, a marqué de son sceau[3].** » — Jésus oppose ici la vraie recherche de sa personne à la fausse (v. 26). Il ressort en effet du rapport entre ἐργάζεσθε, *travaillez*, et ζητεῖτε με, *vous me cherchez* (v. 26), que le travail auquel Jésus exhorte ses auditeurs n'est autre que la recherche *spirituelle* de sa personne. Le repas de la veille les avait soutenus pour le jour même. Mais, le matin venu, n'avaient-ils pas dû manger de nouveau? Ce pain, tout miraculeux qu'il fût, n'était donc qu'un aliment passager. A quoi servirait-il de renouveler aujourd'hui un pareil don? A cet aliment Jésus oppose celui qui demeure dans l'homme comme principe permanent de vie et d'activité. — Les mots « *en vie éternelle* » expriment, non le terme temporel (*jusqu'à*), mais, comme le dit M. Reuss, « l'effet immédiat. » Voir à IV, 14. — Le fut. *donnera*, qui est certainement la vraie leçon, est destiné à élever l'âme des auditeurs vers ce rassasiement d'une nature supérieure dont la multiplication des pains n'a été que le type et la promesse. Cette notion de *donner* n'est point en contradiction avec celle de *travail* (ἐργάζεσθε); car le travail de l'homme n'aboutit jamais qu'à développer en lui la faculté de s'approprier le

1. ℵ place μη après le premier βρωσιν et avec quelques Mjj. retranche le second βρωσιν.

2. ℵ D It[aliq.] lisent διδωσιν υμιν au lieu de υμιν δωσει.

3. Εσφραγισεν omis dans ℵ par le premier copiste.

don divin. Il resterait vain sans ce don, aussi bien que le don sans la foi. Le nom de *Fils de l'homme* est employé ici en rapport avec la pensée, non exprimée encore par Jésus, qu'il est lui-même cet aliment supérieur et qu'il l'est en vertu de son incarnation (v. 33. 38. 50. 58). — On rapporte ordinairement l'expression *a scellé* aux miracles (V, 36), et spécialement à celui de la multiplication des pains, qui signalaient Jésus aux yeux des hommes comme le dispensateur des vrais biens. Cette interprétation serait la vraie, s'il s'agissait de motiver l'obligation de croire en lui. Mais c'est sur l'idée de *donner* que porte le *car* qui lie cette proposition à la précédente. Il s'agit donc plutôt d'un acte par lequel Dieu a rendu Jésus capable d'offrir au monde cet aliment qui demeure; et par là Jésus entend sans doute la consécration que Dieu a faite de lui, en l'envoyant sur la terre, et les pleins pouvoirs qu'il lui a confiés dans ce but. Comp. X, 36 : « *Celui que le Père a sanctifié et envoyé dans le monde.* » — Ὁ Θεός, *Dieu*, est placé à la fin, comme désignant l'autorité suprême de qui seule peut émaner une mission telle que celle-là.

Du contraste entre ces deux *tendances*, charnelle et spirituelle, dans la recherche de Jésus, l'entretien se porte sur le *moyen* le plus propre à conduire au but, au vrai rassasiement.

2° V. 28 et 29.

V. 28 et 29. « **Ils lui dirent donc[1] : Que devons-nous faire[2], pour faire les œuvres de Dieu? 29 Jésus répondit et leur dit : L'œuvre de Dieu, c'est que vous croyiez[3] en celui qu'il a envoyé.** » — Jésus avait dit : « Travaillez (lit-

1. A Syr. omettent ουν.

2. ς lisait ποιουμεν avec quelques Mnn.; T. R.: ποιωμεν, avec toutes les autres autorités.

3. ℵ A B L T: πιστευητε au lieu de πιστευσητε.

téralement : *opérez*).» Les auditeurs demandent en quoi consistent les œuvres à accomplir? Ils les appellent *œuvres de Dieu*, en tant que réclamées de Dieu comme condition du don que Jésus leur promet. Ils partent tout naturellement du point de vue légal et distinguent, conformément à cette manière de voir, les œuvres à faire de l'aliment miraculeux qui en doit être le salaire. Il m'est impossible d'entrevoir ce qu'il peut y avoir de «grotesque» ou même d'invraisemblable dans cette réponse des Juifs (Reuss, t. II, p. 323). — Jésus entre dans cette idée d'œuvre à faire, seulement il réduit toutes ces opérations humaines à une seule. Le don de Dieu ne demande pas à être mérité, mais reçu. La foi à celui que Dieu envoie pour le donner est donc la seule œuvre exigée pour en jouir. — Il est évident que, dans ce contexte, le gén. τοῦ Θεοῦ, *de Dieu*, désigne, non l'auteur de l'œuvre (Augustin), mais celui en vue de qui elle est faite. — Tout ce qu'on appelle le paulinisme est en germe dans ce verset qui forme en même temps le trait d'union entre Paul et Jacques. La foi est l'œuvre suprême de l'être libre; car par elle il se donne, et l'homme ne peut rien faire de plus grand. C'est dans ce sens que Jacques oppose l'œuvre à une foi qui n'est que la croyance intellectuelle; et c'est dans un sens tout à fait analogue que saint Paul oppose la foi, la foi active, aux œuvres de pure observance. La foi de Paul est réellement l'œuvre de Jacques : »*L'œuvre de Dieu, c'est que vous croyiez.*» — A la discussion sur le *moyen :* l'œuvre ou la foi, en succède une nouvelle sur le *but*, sur la vraie nature de l'aliment à obtenir, sur l'essence du *pain céleste.*

3° V. 30-33.

V. 30 et 31. «**Alors ils lui dirent : Quel signe fais-tu donc, toi, afin que nous le voyions et que nous croyions en toi? Quelle œuvre fais-tu? 31 Nos pères ont mangé la**

manne dans le désert, selon qu'il est écrit : Il leur a donné à manger un pain[1] venu du ciel. » — On a peine à se représenter cette parole dans la bouche de gens qui avaient assisté la veille à une multiplication des pains. B. Bauer et Weisse ont vu là une preuve d'inauthenticité. Schweizer en a conclu que le morceau précédent était interpolé. Grotius et d'autres pensent que les auditeurs actuels n'avaient pas assisté à la scène de la veille. La plupart des commentateurs admettent que les interlocuteurs de Jésus comparent le simple pain qui leur avait été donné avec cette manne tombant du ciel que Moïse donnait à leurs pères, et qu'ils trouvent le premier miracle de tous points inférieur au second. L'exégèse doit chercher une explication plus satisfaisante encore. Autant il est arbitraire de fonder sur une pareille difficulté des suppositions aussi graves que celles de l'inauthenticité du livre entier ou même d'un morceau particulier, autant il est inadmissible, d'après le récit, que les interlocuteurs ne soient plus les mêmes personnes. Le contraste de la manne et des pains multipliés ne suffit pas non plus pour expliquer ces questions : « Quel signe fais-tu? Qu'opères-tu? » de la part de gens qui la veille voulaient le proclamer roi. Mais Jésus lui-même, disant aux Juifs : « *L'aliment permanent que le Fils de l'homme vous donnera,* » ne venait-il pas de traiter comme quelque chose de tout à fait secondaire et insuffisant le don qu'il leur avait fait la veille et de provoquer chez ses auditeurs le souhait et la demande d'un nouveau miracle, de nature supérieure à celui-là? Les Juifs se livrent sans peine à cette impulsion qui correspond si bien à leurs secrètes aspirations et élèvent à l'instant leurs prétentions au niveau de ses nouvelles promesses. Le pain de

1. ℵ omet αρτον.

la veille ne leur suffit plus, tout simplement parce que Jésus lui-même vient de le déclarer insuffisant. Ils demandent ce que déjà ils voulaient instinctivement lorsqu'ils essayaient de le faire roi : les miracles grandioses qui devaient selon eux inaugurer le règne messianique. Et leur question : « Quelle œuvre fais-tu? » est une mise en demeure adressée au prétendu Messie et motivée par la parole de Jésus lui-même v. 27 : Tu réclames de nous la foi messianique; nous sommes prêts! Accomplis seulement de ton côté les œuvres vraiment messianiques dont tu ne nous as encore fait voir que le prélude. Cette parole des troupes correspond parfaitement à la demande d'un signe céleste, si souvent adressée à Jésus dans les Synoptiques à la suite de ses autres miracles. Dans ce sens, ce n'est pas sans raison qu'ils font ressortir le contraste entre le miracle de la veille et le magnifique déploiement de puissance dont Moïse avait été l'instrument auprès de tout le peuple pendant quarante ans. Et cependant qu'était Moïse, en comparaison du Messie? Il faut remarquer les prés. ποιεῖς, ἐργάζῃ : ils ne parlent plus du passé, que Jésus lui-même vient de reléguer dans l'ombre. C'est quelque chose de nouveau qu'ils réclament, et cela immédiatement. Leur erreur est seulement de se représenter cet aliment supérieur que leur a promis Jésus comme un don matériel, quoique céleste, une sorte d'ambroisie à l'instar de la manne. *Redemptor prior descendere fecit pro iis manna; sic et Redemptor posterior descendere faciet manna*, disent les rabbins (voy. Lightfoot, Wetstein). La parole citée par les Juifs se trouve Ps. LXXVIII, 25. Comp. Ex. XVI, 4. L'expression « *du ciel* » désigne ici l'origine miraculeuse de ce don; c'est à son essence réelle que pense Jésus dans sa réponse :

V. 32 et 33. « **Jésus leur dit donc : En vérité, en vérité, je vous le dis : ce n'est pas Moïse qui vous a**

donné[1] **le pain qui vient du ciel; mais c'est mon Père qui vous donne le vrai pain qui vient du ciel; 33 car le pain de Dieu, c'est celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde.** » — Jusqu'ici, la pensée des auditeurs semblait marcher avec celle de Jésus, mais c'était grâce à une équivoque : Jésus annonçait un pain d'une nature supérieure, et les Juifs ne demandaient pas mieux, pourvu toutefois que cet aliment, miraculeux d'origine, fût matériel de nature comme la manne. Jésus donne maintenant une explication qui révèle l'opposition complète entre sa pensée et la leur. — Ἀμὴν ἀμήν fait ressortir la contradiction de cette déclaration avec les apparences brillantes d'un produit miraculeux. — Il faut préférer sans hésiter le parf. δέδωκεν à l'aoriste. Par le premier, Jésus reconnaît que les Juifs sont déjà en possession du pain du ciel. Mais il déclare que ce n'est point par le moyen de Moïse. L'aor. ἔδωκεν nierait au contraire le fait de la possession actuelle du pain céleste par les Juifs, ce qui ne s'accorde pas avec la construction de la phrase. Car, dans ce cas, ce serait le verbe et non le sujet qui devrait être mis directement en rapport avec la négation οὐ. D'ailleurs, ce sens exigerait pour régime de *a donné : à vos pères,* et non : *à vous.* L'aoriste a évidemment été tiré du v. 31. Le sens est donc : « Si vous vous trouvez en possession du pain du ciel, ce n'est pas par Moïse; un homme n'était pas compétent pour faire un pareil don; mais c'est mon Père qui vous donne ce pain, et cela en ce moment même. » Le prés. δίδωσι fait déjà entendre ce que Jésus expliquera tout à l'heure, que c'est en sa personne que Dieu leur fait ce don. — Τὸν ἀληθινόν (*le vrai*) est ajouté à la fin de la phrase pour opposer distinctement ce vrai pain céleste, d'essence spirituelle

1. Au lieu de δεδωκεν que lisent 15 Mjj. (parmi lesquels ℵ) presque tous les Man. Or., on lit dans B D L εδωκεν.

comme Dieu lui-même, à tout produit miraculeux d'origine, mais matériel de nature.

Le v. 33 applique à mots couverts cette idée de vrai pain du ciel à Jésus. On sous-entend ordinairement ἄρτος devant καταβαίνων : « *le pain* qui descend; » et l'on admet que Jésus donne ici par deux caractères distincts la définition logique du pain céleste. Mais, s'il en était ainsi, les mots « *qui descend du ciel* » devraient accompagner le sujet et non point faire partie de la définition. D'ailleurs, Jésus ne se meut jamais dans le domaine de la logique abstraite. Enfin, le terme καταβαίνειν, *descendre*, ne peut s'appliquer qu'au mouvement d'un être vivant; et le mot διδούς, *qui donne*, désigne également un acte personnel. Dans les versets suivants, Jésus rappelle expressément ce terme καταβαίνων, en se l'appliquant à lui-même : καταβέβηκα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, v. 38. C'est donc sa propre personne que Jésus a en vue, quand il dit : « *Celui qui descend et qui donne.* » Et ces deux participes sont en rapport avec le prés. δίδωσιν du v. 32. Jésus emploie à dessein une expression amphibologique, qu'il expliquera tout à l'heure. Si l'on voulait parler plus clairement qu'il ne l'a fait, il faudrait traduire : « Le pain qui vient de Dieu, c'est l'*être* qui descend du ciel et qui donne... » Le rapport du v. 33 au v. 32 est ainsi parfaitement clair : « Le Père vous *donne* en ce moment même...; car ce pain est l'homme qui *descend.* » — L'expression τῷ κόσμῳ, *au monde*, est opposée au particularisme théocratique qui se glorifiait tout spécialement du grand miracle national, celui de la manne. A mesure que Jésus voit ce peuple charnel refuser de le suivre dans la sphère où il veut l'élever, il tourne ses regards vers l'humanité tout entière. — La quatrième partie du dialogue (v. 34-40) révèle enfin complètement la rupture qui vient de se produire entre la pensée du peuple et celle de Jésus.

4° V. 34-40.

V. 34 et 35. « **Ils lui dirent donc : Seigneur, donne-nous toujours ce pain-là. 35 Mais[1] Jésus leur dit : C'est moi qui suis le pain de vie; celui qui vient à moi, n'aura jamais faim, et celui qui croit en moi, n'aura jamais soif.** » — Les Juifs, comprenant toujours cette idée du pain céleste dans un sens matériel, se déclarent prêts à suivre Jésus, s'il veut leur procurer cet aliment : « Avec un pareil don tu peux compter sur nous; nourris-nous-en tous les jours, et nous te suivons jusqu'au bout du monde. » C'est ici le faîte de leur exaltation charnelle. C'est aussi le moment où Jésus rompt décidément avec eux. Jusqu'ici, les questions et les réponses s'étaient rattachées directement les unes aux autres, et la particule οὖν avait indiqué ce progrès continu. La particule δέ du v. 35 marque un changement dans la marche de l'entretien; et le ἀλλά du v. 36 signalera la consommation de la rupture.

Les mots : « *C'est moi qui suis...,* » sont la réponse catégorique au : « *Donne-nous,* » des Juifs : « Ne m'avez-vous pas compris? Ce pain, il n'y a plus à le demander, il n'y a plus même à le donner; il est là : c'est moi-même. Il ne reste plus qu'à le savourer; et le moyen pour cela, c'est de venir à moi, mais avec les vrais besoins intérieurs et une vraie foi. » Jésus explique maintenant ce qui était dans sa pensée quand il parlait, v. 27, de l'aliment demeurant en vie éternelle, qu'il comptait donner, et du travail à faire pour l'obtenir. L'aliment, c'est lui-même; le travail, c'est la foi (v. 29). — L'expression *pain de vie* signifie : le pain qui communique la vie. En employant l'image du pain, Jésus fait certainement allusion à l'incarnation par laquelle « *la vie éternelle qui était au commencement avec le Père* » (1 Jean

1. B L T It$^{aliq.}$ Syr. omettent δε. ℵ D Γ quelques Mnn. Sah. lisent ουν.

I, 2) est devenue pour nous saisissable, tangible, savourable. Mais pour que cet aliment nous vivifie, il faut une activité de notre part : *venir* et *croire*. Ces deux termes expriment, avec et sans figure, une seule et même idée : le joyeux et confiant empressement avec lequel le cœur affamé et pressé de besoins spirituels s'empare de l'aliment céleste qui lui est présenté en Jésus-Christ. — La force de la négation οὐ μή ne pourrait se rendre en français que par la tournure un peu emphatique : « Oh! il n'est pas à craindre que... » — Dans le parallélisme des deux propositions se trahit aussi une certaine exaltation du sentiment. L'image de *boire* est ajoutée à celle de *manger*, sans doute parce que Jésus a devant les yeux le repas de la Pâque. On verra que, dans la suite du discours, ces expressions figurées prennent un sens toujours plus littéral (v. 53-57). Peut-être la soif exprime-t-elle plus particulièrement le côté de la souffrance, et la faim, celui de l'impuissance, dans le malaise moral qui pousse le pécheur à Jésus-Christ. Dans ce cas, l'apaisement de la soif désignerait plutôt la paix, et celui de la faim, la force, que donne Jésus au croyant.

La foi : voilà donc la condition. Mais, ajoute Jésus, sans doute en poussant un soupir, c'est précisément cette condition qui vous manque :

V. 36. « **Mais je vous l'ai dit : Vous m'avez vu**[1], **et pourtant vous ne croyez pas.** » — Ils avaient demandé de voir, pour croire (v. 30); cette condition est remplie : « Vous m'avez vu dans toute ma grandeur. En ce moment même, vous êtes là comme les témoins de ma puissance (parf. ἑωράκατε). » Le signe par excellence est sous leurs yeux : c'est Jésus lui-même. Et pourtant l'effet ne se produit pas. Ils ne croient point. Jésus tire cette conclusion de leur prière

1. ℵ A It$^{aliq.}$ omettent με.

même. Ils croient assez pour espérer d'obtenir par son moyen un pain miraculeux, mais non pour le reconnaître lui-même comme le pain céleste. Cela seul prouve qu'ils ne ressentent point les besoins spirituels qui pourraient les conduire à lui, et combien ils sont par conséquent étrangers à toute l'œuvre qu'il vient accomplir. Voilà ce que signifie, pour une oreille aussi délicate que celle de Jésus, cette seule prière : « *Donne-nous,* » par laquelle ils réclament de lui autre chose que lui-même. Par cette lourde bévue, qui montre que tous les signes précédents n'ont point été compris dans leur vrai sens, ils ont achevé de révéler leur stupidité morale. Comp. deux appréciations tout aussi rapides et décisives de Jésus, l'une à Jérusalem (II, 19), l'autre à Nazareth (Luc IV, 23).

Il est assez difficile de savoir à quelle parole antérieure Jésus fait allusion par cette expression : « *Je vous ai dit.* » La parole IV, 48 a un sens tout différent de celle-ci. La déclaration V, 37, à laquelle pensent de Wette et Lücke, avait été prononcée en Judée. Quelques interprètes supposent que Jésus cite une parole que Jean n'a point mentionnée; mais, dans ce cas, à quoi bon la rappeler expressément par cette formule de citation : « *Je vous ai dit* » ? Meyer propose de traduire εἶπον ὑμῖν : *dictum velim,* « tenez-vous-le pour dit. » Ce sens est sans exemple dans le Nouveau Testament. Jésus se cite lui-même, comme il cite souvent l'Ancien Testament, d'après l'esprit plutôt que d'après la lettre. A l'arrivée des troupes, il leur avait dit (v. 26) : « *Vous avez vu des signes,* et pourtant vous ne me cherchez pas pour moi-même, mais uniquement pour le rassasiement matériel que vous attendez de moi. » C'est ce reproche qu'il répète ici sous une forme un peu différente. « *Vous m'avez vu* » répond à : « *Vous avez vu des signes;* » et : « *Vous ne croyez pas,* » à : « *Vous me cherchez* en vue du rassasiement

matériel.» Lui dire en face : «Donne-nous,» n'est-ce pas méconnaître en lui le vrai don, ne pas croire (v. 36)? — Les deux καί sont corrélatifs; ils font ressortir le contraste choquant entre les deux faits qu'ils rapprochent.

Il y a, entre cette parole de condamnation et la déclaration calme et solennelle des v. 37-40, un *asyndéton* significatif. Cette omission de liaison représente un moment de silence et de profond recueillement. Jésus a reçu un signal de son Père; dans la joie de son cœur, il a donné une fête à son peuple; il lui a fait une Pâque miraculeuse. Et ces cœurs grossiers n'y ont rien compris. Ils demandent du pain, la terre encore et toujours, quand il a voulu, par ce repas figuratif, leur offrir la vie, leur ouvrir le ciel! En face de cet insuccès, qui est pour lui le symptôme de la grande catastrophe nationale, Jésus se recueille; il se demande ce que deviendra ici-bas son œuvre. «Mon œuvre, c'est l'œuvre du Père; elle s'accomplira certainement, mais sans vous; et dans votre exclusion, il n'y aura rien qui soit à ma charge; car je me suis borné à remplir docilement les instructions de mon Père.» En reposant ainsi son regard sur le succès assuré de son œuvre, garanti par la sagesse du Père et par sa propre fidélité, Jésus affermit sa foi en face de l'échec douloureux qu'il vient d'essuyer et de constater; il donne un fondement inébranlable à celle de ses disciples dans tous les temps, particulièrement pour les époques de grande défection; et, en protestant de sa parfaite docilité au plan du Père, il fait retomber sur les incrédules eux-mêmes la faute de leur réjection et adresse ainsi à leur conscience un suprême appel.

V. 37 et 38. Le succès assuré de l'œuvre de Jésus : «**Tout ce que le Père me donne, arrivera jusqu'à moi; et celui qui viendra à moi, je ne le mettrai point dehors**[1]; 38 **car**

1. ℵ D It[aliq.] omettent εξω.

je suis descendu du ciel[1] **pour faire, non ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé.** » — Par ces mots : « *Tout ce que le Père me donne,* » Jésus oppose énergiquement les croyants de tous les temps à ces hommes auxquels il vient de dire : Vous ne croyez pas! Le neutre πᾶν ὅ, *tout ce que*, indique une totalité déterminée à laquelle l'incrédulité humaine ne saurait faire brèche, une totalité qui apparaîtra complète au terme de l'œuvre. L'étendue de ce πᾶν, *tout,* est subordonnée à une action du Père que Jésus désigne ici par le terme de *donner*, mot qui ne se rapporte point à un décret éternel d'élection — il faudrait le parfait — mais à un acte que Dieu opère dans l'intérieur du croyant, au moment où se décide sa foi. Ce *don* est appelé au v. 44 un *attrait* et au v. 45 un *enseignement.* Par ces trois expressions, à peu près synonymes, Jésus oppose à l'attrait charnel, aux grossières aspirations messianiques qui avaient attiré ce matin même ces foules à lui (v. 26), les besoins moraux, les aspirations spirituelles, que produit dans les âmes dociles l'action préparatoire du Père. — Il faut bien se garder de traduire le terme ἥξει (*arrivera*) comme s'il y avait ἐλεύσεται (*s'acheminera, viendra*). Jésus veut dire, non que tout ce que le Père lui donne *viendra* (ce qui serait une pure tautologie; car le don consiste dans la venue elle-même, la foi), mais *arrivera*, ne fera pas naufrage en route, parviendra infailliblement au port. Le port, ce sont, comme le dit la seconde partie du verset, les bras de Jésus. — L'expression τὸν ἐρχόμενον πρός με, *celui qui vient à moi*, ne correspond donc point à ἥξει, *arrivera*, mais à : « *Tout ce que le Père me donne.* » Être donné, c'est venir. Le don du Père s'accomplit et se révèle

1. A B L T quelques Mnn. lisent απο τ. ουρ. T. R. avec 14 Mjj. (parmi esquels ℵ) : ex.

dans l'acte même de la foi. Le masc. τὸν ἐρχόμ. individualise, en vue de chaque cas particulier, la notion collective : *tout ce que.* — Les mots : « *Je ne mettrai pas dehors,* » répondent à ceux-ci : « *Arrivera jusqu'à moi.* » Cette heureuse arrivée se consomme dans l'accueil même de Jésus. Il y a parallélisme et non, comme on le croit communément, gradation entre les deux parties de ce verset.

Dans ces derniers mots surtout, Jésus paraît faire allusion à la manière sévère dont il avait reçu cette foule si empressée à venir à lui. Il l'avait repoussée avec une sorte de dureté (v. 26 et 36). « Je n'en eusse point agi ainsi avec vous, si j'eusse reconnu en vous les recommandés de mon Père ; car jamais un cœur vraiment travaillé de besoins spirituels et venant à moi sous cette impulsion divine ne sera renvoyé par moi. » Cette parole rappelle celle des Synoptiques : « *Venez à moi, vous tous qui êtes travaillés et chargés, et je vous soulagerai* » (Matth. XI, 28).

L'attitude purement expectante que Jésus s'attribue ici à l'égard des croyants, est expliquée au v. 38 par le rôle de dépendance complète auquel il s'est assujetti vis-à-vis de Dieu, en venant ici-bas. Il a renoncé à accomplir une œuvre propre et s'est mis tout entier au service de la volonté du Père. C'est donc une chose certaine qu'il accueillera quiconque s'approche de lui marqué du sceau du Père, et que, s'il est obligé de repousser les enfants de son propre peuple au moment même où ils s'empressent autour de lui, ce n'est pas qu'il soit mauvais patriote, secrètement hostile aux Juifs (comp. V, 45 : « *Ne pensez pas que ce soit moi qui vous accuserai auprès de mon Père* »), mais parce qu'eux-mêmes ne viennent point à lui qualifiés comme ils le seraient, s'ils étaient vrais élèves de Moïse (V, 46) et du Père (VI, 45). — Le terme καταβέβηκα, *je suis descendu*, reproduit le ὁ καταβαίνων, *celui qui descend*, du v. 33. —

Pour l'expression «*ma* volonté,» voir à V, 30. Pour peu que Jésus eût fait ici-bas une œuvre à lui, distincte de celle de Dieu, son accueil ou ses refus eussent été déterminés, au moins en partie, par des sympathies ou des répugnances particulières, qui n'auraient point complétement coïncidé avec le travail de Dieu dans les âmes. Nous retrouvons ici la conscience de sa docilité parfaite à l'œuvre divine, qui faisait le fond de tout le discours du ch. V.

V. 39. « **Or voici la volonté de celui qui m'a envoyé**[1], **c'est que je ne perde rien de tout ce qu'il m'a donné, mais que je le**[2] **ressuscite au dernier jour**[3]. » — Ce verset complète la démonstration de la vérité proclamée au v. 37 : aucun vrai croyant n'échouera en s'approchant de Jésus (v. 37); car Jésus n'a point de volonté à lui; il n'est là que pour faire celle du Père (v. 38). Or la volonté du Père est que nul croyant ne se perde, et il a revêtu Jésus des pouvoirs nécessaires pour sauver les siens même de la mort (v. 39). Il ne doit arriver à aucun d'entre eux ce qui arrive aux auditeurs de Jésus en ce moment même, d'être repoussés et de périr. — Le parf. δέδωκε nous transporte au moment où le don est déjà consommé et où doit se réaliser le but pour lequel Dieu l'a opéré. Ce but est double : d'abord, préserver ces êtres précieux, ces dons du Père, de l'ἀπώλεια, la perdition, par le pardon et par la communication de la vie spirituelle; puis, les retirer même de la mort et les reproduire vivants aux yeux du Père, au dernier jour. C'est précisément la double activité que Jésus s'était attribuée à l'égard de l'humanité croyante V, 21-29. N'é-

1. A B D L T 10 Mnn. It$^{aliq.}$ Syr. omettent πατρος que T. R. lit avec 11 Mjj. Mnn. It$^{aliq.}$ — ℵ C omettent les premiers mots jusqu'à ινα (confusion des deux του πεμψαντος με).

2. Les Mss. sont partagés entre αυτο (ℵ A B C etc.) et αυτον (E G H etc.).

3. 12 Mjj. (B C etc.) retranchent εν.

puise-t-elle pas le sens de l'expression *pain de vie?* M. Reuss (*Strassb. Beiträge*, 1847, p. 81; cité d'après Meyer) a essayé d'appliquer le terme de *dernier jour* au jour de la mort de chaque fidèle. Dans son *Hist. de la théol. chrétienne* (t. II, p. 462), il maintient expressément ce sens pour le passage XII, 48, mais tout en ajoutant: « Je ne dis pas que la notion d'une résurrection à la fin des temps (ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ) soit rejetée; mais je dis que la théologie mystique n'en a que faire et vise à la transformer à son image » (*ibid.* note). Ces mots : « à la fin des temps, » semblent impliquer une rétractation de son explication antérieure. Et en effet, il est bien évident que ce terme de *dernier jour* ne se rapporte pas à une phase particulière de chaque existence individuelle, mais comprend cette heure solennelle dont Jésus a parlé V, 29, où tous les morts, couchés *dans les tombeaux*, entendront sa voix et ressusciteront corporellement. Quant à l'observation « que la théologie mystique n'a que faire de cette notion, » si elle était fondée, comment comprendre que la notion de la résurrection au dernier jour reparaisse quatre fois dans ce morceau et en forme comme l'idée de prédilection et le refrain (v. 39. 40. 44. 54)? Assurément, si cette doctrine n'était, de la part de Jésus ou de l'évangéliste, qu'une concession à l'eschatologie populaire, ils n'insisteraient pas sur cette idée comme ils le font. Il est incontestable que la résurrection corporelle est présentée dans ce passage, aussi bien que dans le discours du ch. V, comme le couronnement magnifique et nécessaire de l'œuvre spirituelle accomplie par Jésus-Christ. Jean n'a pas, sur ce point, une autre doctrine que les Synoptiques et saint Paul (1 Cor. XV).

V. 40. « **Car**[1] **c'est ici la volonté de celui qui m'a en-**

1. Les Mss. se partagent entre γαρ (ℵ A B C D K L U 30 Mnn. It. Syr. Cop.) et δε (8 Mjj. Mnn.). T Tert. omettent toute particule.

voyé[1], **que quiconque contemple le Fils et croit en lui, ait la vie éternelle, et je**[2] **le ressusciterai au dernier jour**[3]. » — Ce verset répète, soit en la confirmant (*car*, chez les alexandrins et anciennes Vss.), soit en la complétant (*or*, chez les byzantins), la pensée du v. 39, et cela en substituant à l'idée du *don* du Père celle de la *foi*, qui en est l'équivalent et l'explication. Jésus indique par là le signe auquel il reconnaît ceux que lui donne le Père : c'est la foi. Les deux partic. prés. θεωρῶν καὶ πιστεύων, *qui contemple et qui croit*, indiquent la simultanéité des deux faits : « Celui chez qui la contemplation produit immédiatement la foi. » Cette expression forme l'antithèse intentionnée et réfléchie du v. 36 : « *Vous m'avez vu, et vous ne croyez pas.* » La mission que m'a donnée le Père, veut dire Jésus, n'est pas de sauver indistinctement tout ce qui se présente. Ma tâche est de m'offrir à la contemplation des hommes, et, ceux chez qui cette contemplation produit la foi... de les sauver. La conclusion qu'avaient à tirer de là les auditeurs, était celle-ci : Nous ne sommes donc pas encore dans les conditions fixées par le décret divin. — La leçon alexandrine : « de mon Père, » est mieux en rapport avec le terme de *Fils*. D'autre part, la leçon reçue : « de celui qui m'a envoyé, » s'accorde mieux avec ces mots : « *Celui qui contemple.* » « Il m'a envoyé du ciel pour que je m'offre à la contemplation. » — Le terme θεωρεῖν, *contempler*, semble indiquer déjà quelque chose de plus que ὁρᾶν, *voir*, v. 36 : celui-là seul *contemple* qui a été assez frappé par la vue pour s'arrêter devant l'objet. — Jésus substitue ici le masc. πᾶς au neutre πᾶν (v. 39), parce que la foi est un acte per-

1. T. R. lit του πεμψαντος με avec A E G H K S V Γ Λ. On lit του πατρος μου dans ℵ B C D L T U $\Pi^{\text{aliq.}}$ Syr. Cop.

2. A D quelques Mnn. omettent εγω.

3. 6 Mjj. 35 Mnn. Π^{plerique} lisent εν devant τη εσχ. ημερα.

sonnel. Toute l'histoire du ministère de Jésus dans les Synoptiques est le commentaire de ce verset. N'est-ce pas à ce fait de la foi que Jésus reconnaît ceux qu'il peut accueillir et sauver? Luc V, 20 : « *Voyant leur foi, il dit : O homme, tes péchés te sont pardonnés.* » Il ne connaît lui-même ni les individus ni le nombre des personnes dont se composera le *don* total (τὸ πᾶν) du Père; Dieu, en l'envoyant, ne lui a dit qu'une chose : *Quiconque croit.* — Nous avons fait du ἀναστήσω du v. 39 un aor. conjonctif dépendant de ἵνα. Celui du v. 40, au contraire, nous paraît être un fut. indicatif. Et le rapport de ces deux verbes est, selon nous, celui-ci : La résurrection des fidèles opérée par Jésus (v. 40) le sera en conformité au décret du Père (v. 39). — Le pron. ἐγώ, *moi*, ajouté à ἀναστήσω dans ce verset, sert à faire mieux ressortir l'intervention personnelle de Jésus dans la résurrection des siens : « Et je me charge, moi, à la condition indiquée (la possession de la vie spirituelle), de le ressusciter au dernier jour. » Comp. Rom. VIII, 11 : « *A cause de l'Esprit qui habite en vous.* »

En face de l'incrédulité juive, Jésus s'est d'abord retrempé dans l'assurance du succès de son œuvre. Mais il a ensuite rappelé la condition à laquelle ce succès est lié dans chaque cas : la foi. Ainsi est justifiée la sévérité de sa conduite envers les Juifs : « Dieu a dit : *Celui qui voit et qui croit.* Et vous, vous avez vu, mais n'avez pas cru. »

2. V. 41-51.

Un sourd murmure dans l'assemblée (v. 41 et 42) force Jésus à déclarer nettement aux Juifs leur incompétence en cette matière (v. 43-46); après quoi il s'affirme de nouveau lui-même, avec une gravité croissante, comme le pain de vie (v. 47-51); enfin, par les derniers mots du v. 51, il introduit dans l'expression de cette idée une détermination nouvelle qui devient le thème du développement suivant.

V. 41 et 42. « **Les Juifs donc murmuraient à son sujet, parce qu'il avait dit : Je suis le pain qui est descendu du ciel. 42 Et ils disaient : Celui-ci n'est-il pas Jésus, le fils de Joseph, celui dont nous connaissons nous-mêmes le père et la mère[1]? Comment donc[2] dit-il[3] : Je suis descendu du ciel?** » — L'expression « *murmuraient* » désigne un chuchotement peu favorable qui se fait entendre dans l'assemblée, et le régime περὶ αὐτοῦ, *à son sujet*, fait déjà pressentir ce qu'exprime ensuite la parole des Juifs. — On pourrait supposer que le terme Ἰουδαῖοι s'applique aux émissaires du sanhédrin qui, d'après les Synoptiques, étaient venus de Judée pour épier les paroles et les actes de Jésus. Mais les mots suivants « *nous connaissons* » s'expliquent mieux dans la bouche des Galiléens eux-mêmes. L'évangéliste leur applique donc ici cette dénomination générale (voir t. I, p. 271) en raison de la communauté d'incrédulité qui dès ce moment va rendre indissoluble le lien de la nationalité, qui les unissait aux Juifs proprement dits. — Du pron. ἡμεῖς, qui paraît indiquer une connaissance personnelle, on pourrait inférer que Joseph vivait encore. — La critique a demandé comment le peuple pouvait ignorer la naissance miraculeuse de Jésus si ce fait était réel, et pourquoi Jésus se tait sur ce point dans sa réponse? Mais la naissance de Jésus avait eu lieu en Judée et trente années avant l'époque où nous nous trouvons. Pendant la longue obscurité qui avait enveloppé l'enfance et la jeunesse de Jésus, tout était rentré dans le silence, et cela probablement dans les lieux mêmes où s'étaient passés les faits; combien plus en Galilée, où la masse du peuple les avait certainement toujours ignorés. Ce n'étaient ni les parents

1. ℵ ajoute και devant τον πατερα et avec b Syr^{cur} omet και την μητερα.
2. B C T Cop. lisent νυν au lieu de ουν.
3. B C D L T a Cop. omettent ουτος.

de Jésus, ni Jésus lui-même qui pouvaient y faire allusion en public; c'eût été exposer le plus saint des mystères à devenir l'objet d'une discussion profane. Il est évident que l'origine miraculeuse de Jésus n'est point un moyen de produire la foi et ne peut être acceptée que par un cœur déjà croyant. — Au lieu donc de descendre sur un pareil terrain, Jésus demeure dans sa sphère et montre aux Galiléens, comme il l'avait fait aux habitants de Jérusalem, ch. V, la cause morale de leur incrédulité.

V. 43 et 44. «**Jésus répondit donc**[1] **et leur dit : Ne murmurez point entre vous; 44 personne ne peut venir à moi, à moins que le Père qui m'a envoyé ne l'attire; et moi, je le ressusciterai au dernier jour**[2].» — «Trêve à ces murmures, veut dire Jésus; ce n'est pas ma parole qui est absurde. C'est vous qui êtes incapables de la comprendre, et tous vos *comment* ne vous l'expliqueront point.» Puis Jésus remonte à la source de cette incapacité : il leur manque un enseignement préliminaire qui seul eût pu les rendre aptes à comprendre ce que Jésus affirme sur sa personne. Il leur dit ici expressément ce que faisaient déjà entendre les v. 37-40. Le mot οὐδείς, *personne*, est l'antithèse de πᾶν, v. 37. Là, Jésus disait : Tout ce qui est donné, arrivera certainement. Ici : Rien de ce qui n'est pas attiré, ne réussira à comprendre et, par conséquent, à croire. Cette seconde déclaration est d'une application directe aux auditeurs. L'*attrait* du Père désigne exactement le même fait que le *don* du Père (v. 37). Cette nouvelle expression caractérise la manière dont le don s'opère; c'est par un attrait intime qui lie l'âme à Jésus contemplé. Nous verrons au v. 45 que cet attrait n'est pas un instinct aveugle comme

1. Ουν est omis dans B C K L T 10 Mnn. It$^{aliq.}$ Syr. Cop.
2. T. R. omet εν avec ℵ Δ plusieurs Mnn.

les penchants naturels, mais qu'il est de nature lumineuse; c'est le résultat d'un enseignement divin. Cette action intérieure de Dieu s'opère en Israël par le moyen des *écrits de Moïse* (V, 46. 47) et en général de la *Parole de Dieu* (V, 38). La loi fait sentir à l'âme l'insuffisance de sa justice et son impuissance à réaliser l'idéal moral (Rom. VII); la prophétie décrit la personne de celui qui doit répondre à tous ces besoins, de telle sorte que, quand Jésus se présente, il produit sur le cœur de celui qui s'est approprié cet enseignement, l'effet d'un être connu, désiré et aimé d'avance; l'attrait s'exerce à l'instant, et le don se consomme par l'acte libre de la foi. Il faut remarquer la corrélation entre le sujet *celui qui m'a envoyé* et le verbe *attire :* c'est Dieu qui attire l'âme à Jésus, comme c'est lui qui envoie Jésus pour l'âme. Ces deux faits divins se répondent et se complètent. Le moment bienheureux où ils coïncident dans le cœur et où la volonté se livre, est celui de la foi. — Comme l'initiative de l'œuvre appartient au Père, sa consommation appartient au Fils. Entre ces deux termes extrêmes, ἑλκύσῃ, *attire,* et ἀναστήσω, *je ressusciterai,* est compris tout le développement de la vie.

V. 45 et 46. **« Il est écrit dans les prophètes : « Et ils « seront tous enseignés de Dieu. » Ainsi[1] quiconque entend[2] le Père et l'a compris, vient à moi; 46 non que quelqu'un ait vu le Père, si ce n'est celui qui vient de Dieu[3]; celui-là a vu le Père[3]. »** — Le passage suivant offre un exemple remarquable de la manière dont Jésus cite l'Ancien Testament. Ce n'est pas de ce livre qu'il a tiré la

1. Ουν est omis par ℵ B C D L S T quelques Mnn. It^{plerique} Vg. Cop. Il est appuyé par 11 Mjj. presque tous les Mnn. Syr. etc.

2. T. R. lit ακουσας avec ℵ A B C K L T la plupart des Mnn. It$^{aliq.}$ Vg. Syr. Or. On lit ακουων dans 11 Mjj. 90 Mnn. It^{plerique}.

3. ℵ lit παρα του πατρος et, à la fin du verset, avec D It$^{aliq.}$: τον Θεον.

pensée qu'il développe ici; elle s'est formée en lui spontanément, comme le montre la forme originale sous laquelle il l'a présentée : le *don*, l'*attrait* du Père. Mais, après coup, il trouve bon de citer l'Ancien Testament comme autorité reconnue du peuple. Peut-être, comme l'on se trouvait dans la synagogue (v. 59), avait-il en mains le rouleau qui contenait les prophéties d'Ésaïe et, en disant ces mots : « *Il est écrit*, » lisait-il ce passage. Comp. le fait analogue Luc IV, 17 et suiv. Ainsi s'expliquerait bien la conservation de la copule *et* au commencement de la citation. Ces mots se trouvent És. LIV, 13. Ésaïe y déclare que la totalité des membres de la communauté messianique se composera d'hommes *enseignés de Dieu*. L'expression générale ἐν τοῖς προφήταις doit s'expliquer, selon Meyer, dans le sens de : *in volumine prophetarum*. Il est plus naturel de penser que Jésus voit tous les prophètes se levant en chœur pour attester la vérité qu'un seul proclame au nom de tous. Du reste, comp. Jér. XXXI, 33. 34. On comprend ordinairement la seconde partie du v. 45 dans ce sens : « Quiconque ne se contente pas d'entendre (ἀκούσας), mais outre cela perçoit et se laisse instruire (καὶ μαθών), vient; » ce qui supposerait que le πάντες, *tous*, dans le passage d'Ésaïe, désigne tous les hommes absolument, comme étant tous les objets de la grâce prévenante de Dieu, et que le πᾶς, *quiconque*, qui suit, n'embrasse que le cercle plus restreint de ceux qui profitent de cette grâce. Mais, si commode que soit cette explication pour exclure la doctrine de la prédestination, elle est contraire au vrai sens de πάντες dans le passage d'Ésaïe. L'idée de la grâce prévenante universelle peut être intéressante au point de vue de nos discussions dogmatiques; Jésus n'avait aucun motif de la faire ressortir spécialement dans ce contexte. La pensée est simplement celle-ci : « Comme Esaïe l'avait déjà déclaré, je

n'ai et ne puis avoir pour moi que les élèves du Père; mais de ceux-là, il ne m'en manquera pas un.» Le πᾶς, *quiconque*, désigne exactement le même cercle de personnes que les πάντες et ne fait qu'individualiser l'idée générale. Comp. le rapport du πᾶς v. 40 au πᾶν v. 37 et 39. — Il est assez indifférent de maintenir ou de retrancher οὖν. S'il n'est pas exprimé, on doit le sous-entendre. — Entre les leçons ἀκούσας et ἀκούων le choix est facile. L'aoriste a certainement été substitué au présent par des gens qui ne comprenaient pas ce dernier et qui ont cru devoir rendre le premier participe conforme au second. Le prés. ἀκούων établit la simultanéité de l'acte d'entendre avec celui de comprendre (μαθών), et l'aor. μαθών établit au contraire l'antériorité de l'enseignement divin relativement à la foi (μαθών ἔρχεται).

La condamnation qui frappera les auditeurs de Jésus, ne portera donc pas directement sur leur incrédulité à son égard, mais sur une faute antérieure qui en est la cause : leur indocilité morale, qui n'a pas permis à la lumière de l'Ancien Testament de les éclairer au dedans et d'opérer en eux l'enseignement spirituel, l'attrait divin : « *Vous n'avez pas la Parole de Dieu demeurant en vous* » (V, 38). C'est la même pensée qui dictait à Jésus cette parole : « *Moïse est celui qui vous accusera* » (V, 45). Leur vrai péché, c'est de ne venir à Jésus que poussés par des besoins charnels et de n'éprouver pas ces besoins supérieurs et ces divins instincts que la Parole sainte aurait dû développer en eux, cette faim et cette soif de l'âme qui les eussent poussés à chercher en Jésus le pain de vie.

Ce sens du passage, bien loin d'impliquer la prédestination individuelle, l'exclut; car, en parlant ainsi, Jésus suppose qu'il n'eût tenu qu'à la volonté de ses auditeurs de laisser les besoins spirituels qui leur manquent s'éveiller et

se développer chez eux. Tels qu'ils sont, ils ne peuvent pas croire, mais leur péché est précisément d'être ce qu'ils sont, et, malgré les moyens de grâce dont ils ont joui, de venir à Jésus, non point en élèves du Père, mais en purs esclaves de la chair.

La restriction apportée par le v. 46 à la pensée du v. 45 (οὐχ ὅτι, *non que*) porte simplement sur cette idée d'enseignement, qui semblait supposer, chez les « enseignés du Père » dont parlait le prophète, la vue immédiate de Dieu. Jésus revendique pour lui-même le privilége exclusif de la vue et de la possession de Dieu. Tous entendent bien, mais un seul a vu. Et le résultat suprême de l'enseignement divin ne peut être que de conduire à celui à qui seul Dieu se révèle directement et en qui seul il se donne.

Cette parole est certainement une de celles dans lesquelles saint Jean a puisé les idées fondamentales du prologue (comp. I, 1. 14. 18). Si la prépos. παρά n'était pas liée au mot ὤν, on pourrait l'appliquer uniquement à la mission. Mais ce participe force à s'élever à l'idée de l'origine et de l'essence; comp. VII, 29. Ce παρά forme le pendant du πρός I, 1 ; réunis, ils expriment tout le rapport du Fils au Père. Il est *du* Père et tout *au* Père. La vue du Père attribuée ici à Jésus se rapporte-t-elle à son état avant l'incarnation? Cela est possible, mais sans qu'il en résulte que son enseignement terrestre renferme de cette connaissance céleste autre chose que ce que sa conscience d'homme en a pu ressaisir et s'approprier. Voir t. I, p. 216, 421 et 426-428. — Les leçons de ℵ et de D sont sans doute provenues du désir de rendre le texte plus littéralement conforme à celui du prologue (I, 14 : παρὰ τοῦ πατρός. I, 18 : Θεὸν ἑώρακε).

Par cette parole, Jésus fait entendre que l'enseignement divin doit d'abord conduire au Fils et par celui-ci au Père :

« *Je suis le chemin, la vérité et la vie; nul ne vient au Père que par moi* » (XIV, 6). Et cette idée ramène Jésus à celle qui avait excité le murmure des Juifs et qu'il reproduit avec plus de solennité encore v. 47-51 :

V. 47-51. « **En vérité, en vérité, je vous le dis : Celui qui croit en moi**[1], **a la vie éternelle.** 48 **Je suis le pain de vie.** 49 **Vos pères ont mangé la manne au désert, et ils sont morts.** 50 **Voici le pain qui descend du ciel, afin qu'on en mange et qu'on ne meure point.** 51 **Je suis le pain vivant qui est descendu du ciel; si quelqu'un mange de ce pain**[2], **il vivra éternellement; et**[3] **ce pain que je donnerai, c'est ma chair que je donnerai**[4] **pour la vie du monde.** » — Les mots ἀμὴν ἀμήν sont prononcés avec la conscience de l'autorité que Jésus puise dans la position unique qu'il possède d'après le v. 46. Le ton s'élève graduellement, et la contradiction même contribue à donner aux affirmations de Jésus plus d'énergie et de solennité : « Tous vos murmures n'y changeront rien; le pain qui donne la vie, c'est moi, et non point la manne ou un aliment semblable à celui-là. Vos pères ont mangé la manne, ce qui ne les a pas empêchés de mourir; mais voici le pain qui opère véritablement l'effet que vous désirez. » Ἵνα, *afin que*, dépend de καταβαίνων, *qui descend*, et régit les deux verbes φάγῃ et ἀποθάνῃ, comme deux actes distincts, mais inséparables. Accomplir le premier, *manger*, ce sera *ipso facto* réaliser le second, *ne pas mourir*. Plusieurs inter-

1. ℵ B L T omettent εις εμε contre tous les autres Mss. Vss. et Pères.

2. ℵ lit εκ του εμου αρτου au lieu de εκ τουτου του αρτου.

3. ℵ omet και et avec D Γ δε.

4. Les mots ην εγω δωσω sont omis par D G D L T quelques Mnn. It^{plerique} Vg. Syr^{cur} Or. (2 fois) Tisch. éd. 1849. Le T. R. s'appuie sur 11 Mjj. la plupart des Mnn. It$^{aliq.}$ Cop. Syr^{sch} Or. (2 fois) Tisch. éd. 1859. ℵ lit ο αρτος ον εγω δωσω υπερ της του κοσμου ζωης η σαρξ μου εστιν.

prêtes prennent au v. 50 le mot *mourir* uniquement dans le sens moral de *perdition*. Mais l'antithèse précédente, la mort des Juifs au désert, ne permet pas cette explication. Jésus nie certainement, ici et ailleurs, la mort physique elle-même pour le croyant. Comp. VIII, 51. Ce qui constitue proprement la mort, dans ce que nous appelons de ce nom, c'est la défaillance totale de l'être physique et moral. Or, ce fait n'a point lieu chez le croyant, au moment où ses frères disent qu'il meurt. Spirituellement et physiquement, Jésus est sa vie en ce moment-là, et, par sa communion personnelle, il ôte pour le fidèle la mort de la mort.

L'affirmation du v. 51 n'est pas une simple répétition. Car l'épithète ζῶν, *vivant*, se rapporte non plus aux *effets* du pain, comme l'expression précédente *pain de vie*, mais à sa *nature* propre, qui explique ses effets. La manne ne pouvait pas donner la vie, parce qu'elle ne vivait pas elle-même. Il en est autrement de Jésus : il vivifie, parce qu'il est *vivant;* le v. 57 expliquera dans quel sens Jésus vit et fait vivre.

La seconde partie du verset est liée à la première par les particules καί et δέ, qui indiquent, l'une, une coordination, l'autre, un progrès dans l'idée : « Et, pour tout vous dire enfin... » Jésus est maintenant décidé à leur faire entendre le paradoxe jusqu'au bout. Jusqu'ici il avait présenté sa personne tout entière et d'une manière indéterminée comme objet de la foi; maintenant il dit plus spécialement : *ma chair*. Mais comment sa chair peut-elle être offerte en aliment à la faim spirituelle de l'homme? Jésus l'explique en ajoutant une nouvelle détermination, étrangère à tout le développement précédent : ἣν ἐγὼ δώσω, « ma chair *que je donnerai.* » Ces mots, retranchés par les alexandrins, sans doute à cause de la tautologie apparente avec les mots précédents et semblables ὃν ἐγὼ δώσω, doivent être maintenus

dans le texte, comme l'ont reconnu Meyer et Tischendorf (dans son éd. de 1859), malgré leur prévention en faveur des leçons alexandrines. Le régime ὑπὲρ τῆς τ. κόσμ. ζωῆς les exige impérieusement. C'est ce que prouve bien la leçon du *Sinait.*, qui n'est autre chose qu'un essai de restaurer le texte après que le retranchement de ces mots l'avait rendu intolérable. Les anciennes traductions confirment d'ailleurs l'authenticité de ces mots importants. Le contexte enfin n'est pas moins décisif dans ce sens. Si le premier δώσω doit se paraphraser : « Le pain que je donnerai à manger, » et résume tout l'entretien précédent, le second au contraire signifie : « Ma chair que je donnerai *pour être immolée*, » et forme la transition au morceau suivant (*ma chair et mon sang*); et c'est en vue de ces deux rapports tout différents que le mot *donner* est répété deux fois. La chair de Jésus ne pourra en effet être mangée réellement comme aliment qu'après qu'elle aura été immolée comme victime, *pour la vie du monde.* Cette dernière expression, surtout en relation, comme elle l'est ici, avec le futur δώσω qui indique un fait encore à venir, ne peut se rapporter qu'à l'immolation de la croix. Les interprètes qui appliquent cette seconde partie du verset uniquement à la communion morale du croyant avec la personne historique de Jésus-Christ, telle qu'elle se présentait aux regards des Juifs au moment même où Jésus parlait, font violence au sens naturel du texte (fut. δώσω, prépos. ὑπέρ), et ne tiennent pas compte de la différence totale d'expressions qui distingue ce qui suit de ce qui précède. Du reste, la seconde partie du v. 51 étant le texte du morceau suivant, son sens exact, dans la pensée du Seigneur, ne pourra être déterminé qu'après l'exégèse de ce passage.

C'est dans ce verset que nous voyons éclater enfin distinctement la préoccupation du repas pascal qui remplissait

l'âme de Jésus dès le commencement de cette scène, l'une des plus grandes de sa vie. Mais les mots τοῦ κόσμου, *du monde*, montrent, aussi bien que l'expression semblable v. 33, que la nouvelle Pâque dont la pensée remplit l'âme de Jésus, ne sera point une simple répétition de l'ancienne : c'est l'humanité tout entière que Jésus a vue en esprit accourant à lui la veille dans ces multitudes; c'est le *monde* qu'il invite expressément à ce repas nouveau qu'il promet à la suite de son sacrifice.

3. V. 52-59.

V. 52. «**Les Juifs donc débattaient entre eux, disant : Comment peut-il nous donner sa chair[1] à manger?**» — Le terme ἐμάχοντο renchérit sur le ἐγόγγυζον v. 41; c'est un débat violent qui succède à un sourd murmure. Les mots πρὸς ἀλλήλους, *entre eux*, semblent contredire l'apposition λέγοντες, *disant;* car cette dernière expression paraît indiquer que le dire est unanime. Mais la même question pouvait réellement se trouver dans toutes les bouches, sans qu'il y eût accord entre ceux qui la posaient. Les uns arrivaient bien vite à la conclusion : C'est absurde. Les autres, sous l'impression du miracle de la veille et de ce qu'il y avait de saint et de mystérieux dans les paroles de Jésus, maintenaient, malgré tout, que c'était bien le Messie. A la vue de cette altercation, Jésus non-seulement persiste dans son affirmation, mais la renforce en donnant aux expressions dont il se sert un sens de plus en plus littéral. Il parle de *manger sa chair* et *de boire son sang* et fait de cet acte la condition de la vie (v. 53-56); il parle de le manger lui-même (v. 57); après quoi, il résume tout l'entretien dans une suprême déclaration (v. 58). L'évangéliste indique enfin le lieu de cette scène (v. 59).

1. B T $\mathrm{It}^{\text{plerique}}$ ajoutent αυτου après την σαρκα.

V. 53-55. « **Jésus leur dit donc : En vérité, en vérité, je vous dis que, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous-mêmes. 54 Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang, a la vie éternelle; et je le ressusciterai au dernier jour**[1]. **55 Car ma chair est véritablement**[2] **une nourriture, et mon sang est véritablement**[2] **un breuvage**[3]. » — En parlant de donner à manger sa chair immolée (v. 51), Jésus faisait déjà une allusion évidente au repas pascal; en distinguant expressément les deux termes : la chair et le sang, il rend cette allusion plus transparente encore. Sans doute, le sang de l'agneau ne figurait pas dans le repas; mais il avait joué un rôle décisif dans la délivrance dont le repas était le mémorial. Répandu sur les linteaux des portes, en signe d'expiation, le sang avait garanti le peuple des coups de l'ange de la mort. Dans la cérémonie de l'immolation de l'agneau dans le Temple, l'aspersion se faisait sur les cornes de l'autel, qui remplaçaient les portes des maisons israélites. La chair correspond ici au corps de l'agneau, qui formait le mets essentiel du repas pascal. Si le sang garantit de la mort, la chair est l'aliment qui communique positivement la vie. Délivrance de la mort, communication de la vie, ces deux faits constituent le salut complet. En mentionnant ainsi séparément les deux éléments : le sang et la chair, Jésus annonce distinctement sa mort, et sa mort violente. Car il faut que la chair soit rompue, pour que le sang coule et puisse être offert comme

---

1. Les Mss. se partagent entre τη et εν τη.

2. ℵ D E H M S U V Γ Δ Λ Mnn. It^{plerique} Vg. Syr. Or. (3 fois) : αληθως. B C F^{a} K L T 30 Mnn. Cop. Or. (5 fois) : αληθης.

3. ℵ omet les mots βρωσις .... εστι et lit ποτον au lieu de ποσις (*ma chair est véritablement un breuvage*). D omet les mots και .... ποσις.

breuvage. Nous compléterons ces remarques générales en terminant l'explication du passage.

Jésus ne répond point directement au: *Comment?* des Juifs; mais, comme il l'avait fait avec Nicodème, il donne indirectement l'explication désirée. Là, il avait substitué à l'expression «*naître de nouveau*» celle de «*naître d'eau et d'Esprit.*» Ici, il complète l'expression «*manger sa chair*» par celle de «*boire son sang.*» Il donne d'abord cette explication sous forme négative, opposant énergiquement la négation divine à la protestation humaine (v. 52): «Vous avez beau dire: Cela ne peut pas être. Je vous dis, moi, que si vous ne mangez et ne buvez pas, vous ne vivrez point.» L'homme qui ne s'est pas nourri de la chair et du sang de Jésus porte la mort dans son être le plus intime. Au v. 54, Jésus déclare la même chose, mais sous forme affirmative et comme promesse; il élève même le regard du croyant jusqu'au terme suprême auquel doit aboutir cette communication de vie, la résurrection de son corps. La relation entre ces derniers mots : «*Et moi je le ressusciterai....*» et la déclaration précédente est celle-ci: «Et ainsi cet homme aura une vie *en vertu de laquelle* je ne manquerai pas de le ressusciter au dernier jour.» La résurrection corporelle n'est ni une superfétation inutile, relativement à la vie spirituelle, selon la pensée que M. Reuss prête à Jean, ni un acte magique et indépendant de cette vie supérieure, selon l'idée qu'on s'en fait souvent; c'est le complément glorieux de la résurrection spirituelle, le terme voulu de l'œuvre divine : la nature restaurée et glorifiée par la grâce.

Le v. 55 justifie et la négation et l'affirmation des v. 53 et 54. Si cette chair et ce sang sont la condition absolue de la vie pour l'homme, c'est qu'ils sont, *en toute réalité,* nourriture et breuvage. — Le poids des autorités critiques fait pencher la balance en faveur de la leçon ἀληθῶς (le *Sinait.*,

le *Cantabrig.*, aussi bien que les anciennes Vss., sont ici du côté des autorités byzantines). Cette leçon est d'ailleurs plus conforme au style ordinaire de Jean. Comme le fait observer Lücke, Jean rapporte ordinairement ἀληθής à la véracité morale, en opposition à ψεῦδος, tandis qu'il lie volontiers l'adv. ἀληθῶς à un substantif (I, 48 : ἀληθῶς Ἰσραηλίτης. VIII, 31 : ἀληθῶς μαθηταί). Le sens ne diffère pas sensiblement dans les deux leçons. Jésus veut dire, en tous cas, que, par sa chair et son sang, on est véritablement vivifié (v. 54), parce qu'on est réellement sustenté, nourri (v. 55). L'adverbe ou l'adjectif exprime la pleine réalité de la communication vitale opérée par ces éléments.

Les v. 56 et 57 expliquent en vertu de quoi cette chair et ce sang sont des principes réellement nutritifs (v. 55).

V. 56 et 57. « **Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang, demeure en moi, et moi en lui. 57 Comme le Père qui est vivant, m'a envoyé, et que je vis par le Père, de même celui qui me mange, celui-là aussi vivra par moi.** » — Si la chair et le sang de Jésus ont la vertu nutritive qui leur est attribuée v. 55, c'est parce qu'ils sont les intermédiaires par lesquels le croyant s'unit à Jésus, comme Jésus est uni au Père. Le *demeurer* du croyant en Jésus comprend deux choses : le renoncement à toute vie propre, à tout mérite, à toute force, à toute sagesse émanant de son propre fonds; puis le repos absolu en Christ, comme en celui qui seul possède la richesse capable de combler ce vide. Le *demeurer* de Christ dans le croyant exprime la communication complète, de la part de Christ, de tout ce qu'il a et même de tout ce qu'il est, de sa personnalité tout entière (« celui qui *me* mange » v. 57). De cette relation mutuelle résulte pour le croyant la vie. Comment? C'est ce qu'explique le v. 57.

Si la communion avec Jésus donne la vie, c'est que Jésus

a lui-même accès à la source de la vie. Il a pour principe vital *le vivant*, dans le sens parfait du mot; et la garantie de vie qui résulte pour Jésus de la communion avec le Père, s'étend tout naturellement à l'homme qui, en se nourrissant de Jésus, fait de lui son principe de vie. Cette parole s'applique à Jésus, non dans sa condition de Logos (comp. V, 26), mais dans sa condition de Fils de l'homme, dans son état de dépouillement : *m'a envoyé* (v. 57). Il s'agit en effet d'expliquer comment un être humain peut devenir pour les autres hommes le principe de vie dans un sens tellement réel et exclusif que manger cet homme soit vivre. C'est donc le mystère de sa propre vie, dans son état d'abaissement, que Jésus dévoile dans la première partie de ce verset, pour en déduire, dans la seconde, l'explication de la vie du fidèle. Cette première partie du v. 57 renferme deux propositions corrélatives : ce que Dieu est pour Jésus, ce que Jésus est pour Dieu. Comprendre cette double relation, c'est pénétrer le secret de la vie intime de Jésus. *Le Père, qui est vivant, l'a envoyé :* la responsabilité de la mission et de l'œuvre de Jésus repose donc tout entière sur le Père. Et comme le Père est le vivant, absolument parlant, cette qualité d'envoyé du Père renferme pour Jésus la garantie absolue de la victoire sur la mort sous toutes ses formes. Mais, d'autre part, cette conséquence suppose du côté de Jésus une dépendance persévérante vis-à-vis du Père et une consécration absolue à sa mission. Il doit incessamment *vivre par le Père.*

Le mot ζῶ, *je vis*, n'indique pas seulement le fait de l'existence; c'est ici la vie en acte, dans toutes ses manifestations physiques et morales. Il n'est pas tout à fait exact de rendre διά (avec l'accusatif), comme nous l'avons fait, par la prépos. *par.* Mais il serait pédant et même inexact de traduire : *à cause de.* Jésus veut dire qu'en vertu de cette mission du

Père dont il a conscience, il puise incessamment tout en lui, lumière et force. C'est donc dans le Père qu'il trouve la loi et la source de son activité, son principe vital. Le Père, en envoyant le Fils, lui a garanti cette relation; et le Fils, à son tour, y reste soigneusement fidèle (V, 17).

Que résulte-t-il de là? Que la vie du Père se trouve reproduite sur la terre dans une vie réellement humaine; que Jésus, c'est Dieu vécu. Et de là résulte la seconde partie du verset : Manger Jésus, c'est s'incorporer Dieu lui-même, le vivant, et par conséquent vivre. Cette seconde partie du verset ne comprend qu'une proposition. Le sujet : « *Celui qui me mange*, » correspond à la première proposition de la déclaration précédente : « *Comme le Père m'a envoyé;* » et le prédicat : « *Celui-là aussi vivra par moi*, » à la seconde : « *Et que je vis par le Père.* » — Le premier καί est le correspondant de καθώς et le signe de la proposition principale. Jean a mis καί et non pas οὕτως, parce que l'analogie n'était pas complète et qu'il voulait exprimer la conséquence logique plutôt encore que la ressemblance. Le second καί devant le pronom a un autre sens; il sert à mettre en relief le sujet : κἀκεῖνος, et cela afin d'accentuer cette idée : que le croyant, en se nourrissant de Jésus, obtient exactement la même garantie de vie que celle dont Jésus jouit lui-même par sa divine mission. Une pensée d'une insondable profondeur est contenue dans cette parole : Jésus seul a directement accès à la source suprême. La vie qu'il y puise, humainement élaborée et reproduite en sa personne, devient en lui accessible aux hommes. C'est ainsi qu'il est pour tous le *pain de vie.* Seulement, pour obtenir la vie par lui, il faut *le manger,* s'incorporer sa personne par l'acte intime de la foi, aussi réellement que par la manducation nous nous assimilons la nourriture. En le mangeant, lui qui vient de Dieu et qui vit par Dieu, nous vivons de Dieu, comme lui-même; et dès lors

nous vivons aussi réellement que lui. Le vrai Dieu, le Père vivant, ne se donne qu'*à* un seul, mais *en* lui à tous ceux qui mangent cet unique. Voilà le secret de la vie, le mystère du salut, ce que saint Paul appelle « *la récapitulation de toutes choses en un* » (Éph. I, 10).

V. 58. « **C'est ici le pain qui est descendu**[1] **du ciel : il n'en est pas comme de vos pères**[2] **qui ont mangé la manne**[3] **et sont morts; celui qui mange ce pain vivra éternellement.** » — Cette déclaration, à la fin de l'entretien, a le caractère d'une sommation définitive : « Si vous ne mangez, vous périssez, » et en même temps celui d'une dernière invitation : « Mangez donc et vous vivrez! » La proposition principale d'où dépend καθώς, serait proprement : οὕτως γενήσεται. Mais, dans la vivacité du discours, Jésus la remplace immédiatement par la déclaration affirmative : ὁ τρώγων .... ζήσεται.

Qu'entend Jésus, dans tout ce passage, par ces expressions : *manger sa chair, boire son sang?*

1. Un grand nombre d'interprètes ne voient là qu'une métaphore, désignant l'acte par lequel la foi s'unit moralement à son objet. Selon les uns, cet objet ne serait autre que la personne historique de Jésus-Christ, telle qu'elle se trouvait sous les yeux des auditeurs. M. Reuss dit dans ce sens : « Dans le contexte, c'est donc la personne de Jésus dans son apparition historique et sous le rapport de son enseignement, de son exemple et de sa mort... Il n'y a qu'une exégèse matérialiste et non familiarisée avec la manière de l'auteur qui ait pu voir là des mystères dogmatiques » (t. II, p. 425). Les expressions *ma chair* et *mon sang* auraient le même sens que celle-ci : *la chair et le sang*, « phrase qui, à cette époque, était généralement usitée pour exprimer la notion de l'homme, de la personne humaine. » (Reuss, *ibid.* p. 424). Selon d'autres, l'objet de la foi serait non-

1. ℵ omet ουτος et lit καταβαινων au lieu de καταβας.
2. ℵ B G L T Cop. Or. omettent υμων contre tous les autres Mss. et Vss.
3. ℵ B G D L T Syr^{cur} Cop. Or. omettent το μαννα.

seulement le Christ vivant (*la chair*), mais aussi le Christ victime (*le sang*); et Jésus voudrait caractériser tout ensemble l'acceptation de sa vie sainte et celle de sa mort expiatoire. Cette interprétation, sous l'une ou l'autre des deux formes principales que nous venons d'indiquer, se rattache bien au commencement du discours; car l'assimilation spirituelle par le moyen de la foi était certainement l'idée d'où était parti le Seigneur : « *Je suis le pain de vie; celui qui vient à moi n'aura pas faim, et celui qui croit en moi n'aura jamais soif* » (v. 35). Seulement on ne comprend pas bien, à ce point de vue, dans quel but Jésus donne à cette conception tout à fait spirituelle une expression de plus en plus paradoxale, matérielle et par conséquent inintelligible pour ses interlocuteurs. Si c'est là tout ce qu'il veut dire, même dans les derniers mots de l'entretien, ne semble-t-il pas jouer sur les mots et prendre à tâche de scandaliser inutilement les Juifs?

2. Cette difficulté très-réelle a poussé plusieurs commentateurs à appliquer ces expressions à l'acte de la sainte Cène que Jésus aurait eu en vue déjà dans ce moment-là et qui devait plus tard expliquer aux disciples le mystère de ces paroles. Mais cette explication ne soulève-t-elle pas la même difficulté que la précédente? A quoi bon cette allusion à une institution qui n'existait point encore et que nul ne pouvait prévoir? Puis, ce qui rend surtout cette interprétation insoutenable, c'est le v. 53 : « *Si vous ne mangez...*, *si vous ne buvez...*, *vous n'aurez point la vie en vous-mêmes.* » Jamais Jésus n'a fait dépendre la possession de la vie éternelle de la participation à un acte extérieur quelconque; dans tout son enseignement, l'unique condition du salut, c'est la foi. L'école de Tubingue, qui s'est rattachée à cette interprétation, en a tiré un argument contre l'authenticité de l'évangile; et non sans raison, si elle était fondée. Mais le pseudo-Jean, qui eût voulu au second siècle mettre dans la bouche de Jésus une allusion à la sainte Cène, n'eût pas manqué d'employer le mot σῶμα, usité dans le texte de l'institution et dans les formules liturgiques, plutôt que celui de σάρξ; et il n'eût pas songé à mettre dans la bouche de Jésus cette idée du salut par le sacrement, encore étrangère à la pensée de cette époque.

Pour discerner la vraie pensée du Seigneur, il faut, à ce qu'il

nous paraît, distinguer avec soin, dans le manger et le boire mystérieux ici décrits, l'acte de l'homme et le don divin, exactement comme Jésus les distingue v. 27. L'acte humain, c'est la foi, et la foi seule; et, pour autant que le manger et le boire désignent la part du croyant dans son union avec Jésus-Christ, ces termes ne dépassent point la portée que leur donne l'interprétation exclusivement spiritualiste; ce sont de simples images. Manger la chair, c'est contempler avec foi la sainte vie du Seigneur, s'en pénétrer et la reproduire; boire le sang, c'est également contempler avec foi sa mort violente, en faire sa propre rançon, en savourer l'efficace expiatoire. Et, pour le dire en passant, il ne faut point confondre, ainsi que le fait M. Reuss, ces expressions de *chair* et de *sang*, opposées l'une à l'autre, comme elles le sont ici (par leur liaison aux termes de *manger* et de *boire*), avec la formule ordinaire : *la chair et le sang*, désignant la personne humaine. Lücke (t. II, p. 159) a fort bien fait ressortir la différence. « La chair et le sang, dit-il, envisagés comme distincts, désignent la vie et la mort humaines. » Mais si la part de l'homme, dans l'union mystique, se borne à la foi, cela ne détermine rien encore sur la nature du don divin communiqué au croyant. Ce don renferme d'abord le pardon (*boire le sang*); puis la venue du Saint-Esprit qui, comme le montreront les ch. XIV-XVI, fait vivre dans le croyant Christ lui-même et reproduit en lui cette sainte personnalité (*manger sa chair*). Mais est-ce là tout? Non. Nous avons vu avec quelle insistance Jésus revient à chaque instant, dans le discours précédent, sur l'idée de la résurrection corporelle; il le fait de nouveau au v. 54, d'une manière encore plus significative. La vie qu'il communique au croyant n'est donc pas, selon lui, de nature purement morale; c'est sa vie complète, corporelle autant que spirituelle, sa personnalité tout entière. Comme les grains que renferme l'épi ne sont que la réapparition du grain de semence mystérieusement multiplié, ainsi les croyants sanctifiés et ressuscités ne doivent être que la reproduction, en milliers de vivants exemplaires, de Jésus glorifié. Le principe de cette reproduction est spirituel : l'Esprit, qui fait vivre Christ en nous; mais le terme de cette œuvre est physique : c'est le corps glorieux des fidèles, image du sien (1 Cor. XV, 49). Les grains dans

l'épi ne sont pas plus réellement la substance du grain de semence, que les fidèles glorifiés ne sont la substance spirituelle et corporelle de leur chef. Jésus savait, Jésus sentait profondément qu'il appartenait, corps et âme, à l'humanité. C'est dans ce sentiment, et non pour donner de gaieté de cœur un scandale à ses auditeurs, qu'il a employé les termes qui nous étonnent dans ce discours. Il n'y a de figure que dans les expressions : manger et boire. Mais le côté corporel de la communion avec lui est parfaitement réel et doit être pris à la lettre. « *Nous sommes de son corps, de sa chair et de ses os,* » dit un apôtre qui n'est pas suspect de matérialisme (Éph. V, 30); et, pour bien faire comprendre qu'il s'agit dans sa pensée de tout autre chose que d'une métaphore intelligible pour le premier écolier venu, il ajoute : « *Ce mystère est grand, je dis cela par rapport à Christ et à l'Église* » (v. 32). Ce mystère de notre union complète avec sa personne, qui est exprimé en *paroles* dans ce discours, est précisément celui que Jésus a voulu exprimer par un *acte* dans le rit de la sainte Cène. Il ne faut point dire que dans ce discours Jésus fait allusion *à* la sainte Cène; mais il faut dire que la sainte Cène *et* ce discours se rapportent à une seule et même pensée, exprimée ici par une métaphore, là par un emblème. A ce point de vue la question délicate de savoir pourquoi Jésus se sert ici du mot σάρξ, *chair*, et, dans l'institution de la sainte Cène, du mot σῶμα, *corps*, se résout facilement. Quand il instituait l'emblème, il tenait *un pain* et le rompait; or, ce qui correspond à ce pain rompu, c'était son *corps*, comme *organisme* (σῶμα) brisé. Dans le discours de Capernaüm où il s'agit uniquement de nutrition, en conformité avec le miracle de la multiplication des pains, Jésus devait présenter plutôt son corps comme *substance* (σάρξ) que comme organisme. Cette propriété parfaite des termes montre l'originalité et l'authenticité des deux formes.

Reste une question qui, au point de vue auquel nous venons de nous placer, n'a plus qu'une importance secondaire pour l'exégèse, celle de savoir si, à cette époque déjà, Jésus pensait à instituer la cérémonie de la sainte Cène[1]. Cela nous paraît probable. Il connaissait

1. Sur le silence de Jean relativement à cette institution, voy. ch. XIII.

sa mort prochaine; la nouvelle du meurtre de Jean-Baptiste venait d'en réveiller en lui le pressentiment (Matth. XIV, 13); il la rapprochait, dans sa pensée, du sacrifice de l'agneau pascal; il savait qu'elle serait *pour la vie du monde entier* ce que l'immolation de l'agneau avait été pour l'existence du peuple d'Israël. Quoi de plus naturel, que d'arriver de ces prémisses à l'idée d'un banquet commémoratif de sa mort, comme le repas pascal l'était du sacrifice de l'agneau? L'institution de la sainte Cène n'aurait donc pas été une inspiration du moment; dès longtemps Jésus aurait porté cette pensée dans son cœur. Depuis quand? Depuis le jour peut-être où, privé de la joie de célébrer la Pâque à Jérusalem et voyant accourir de tous côtés les multitudes, il leur improvisa une Pâque, rivale de celle qui allait se célébrer dans la ville sainte. Ce banquet, offert à ses disciples comme un dédommagement momentané, se transforma plus tard, dans la sainte Cène, en une institution permanente. C'est là le point de vue auquel voulait dès le commencement nous placer saint Jean, lorsqu'il disait (v. 4) : « Or la Pâque, la fête *des Juifs*, était proche; » et c'est probablement ce rapprochement qui a inspiré aux quatre évangélistes cette expression, si semblable à celle de l'institution de la sainte Cène, par laquelle ils commencent tous quatre le récit de la multiplication des pains : *« Il prit le pain et rendit grâces. »*

V. 59. « **Jésus dit ces choses enseignant dans la synagogue à Capernaüm.** » — Il y avait assemblée régulière de synagogue les second, cinquième et septième jours de la semaine. Le jour de la Pâque doit être tombé, en l'an 29, sur le lundi, 18 avril (voy. Chavannes, *Revue de théol.* 3e série, t. Ier, p. 209 et suiv.). Si la multiplication des pains eut lieu la veille de la Pâque (v. 4), le jour où Jésus prononça ce discours dut être par conséquent le second de la semaine, qui était un jour d'assemblée. Mais dans quel but l'évangéliste intercale-t-il ici cette notice? Veut-il uniquement donner un détail chronologique? Il est difficile de le croire. Tholuck pense que son but est d'expliquer la nombreuse assistance que suppose le récit suivant (οὖν, v. 60). N'est-ce

point un peu recherché? Il nous paraît plutôt qu'après avoir rendu compte d'un discours aussi solennel, l'évangéliste sent le besoin de fixer à jamais le lieu de cette scène mémorable. Pour sentir cette intention, il faut d'abord observer le manque d'article devant συναγωγῇ, puis rattacher le régime ἐν συναγωγῇ, non point à εἶπεν, mais à διδάσκων, et paraphraser ainsi : «Il parla de la sorte, enseignant en pleine synagogue, à Capernaüm.» Le terme διδάσκων, qui désigne un enseignement proprement dit, rappelle la manière dont Jésus avait expliqué et discuté les textes scripturaires, v. 31 et 35; il est aussi en rapport avec la solennité de cette scène.

4. V. 60-65.

Les auditeurs avaient interrogé, murmuré, débattu; maintenant ce sont les mieux disposés d'entre eux, et même quelques-uns des disciples, qui se font les organes du mécontentement général.

V. 60. «**Après l'avoir entendu parler ainsi, plusieurs de ses disciples dirent : Cette parole est dure ; qui peut l'écouter ?**» — Selon de Wette, Meyer, cette exclamation se rapporte à l'idée de la mort du Messie, le grand scandale des Juifs; selon Tholuck, Hengstenberg, à l'orgueil apparent avec lequel Jésus rattachait à sa propre personne le salut du monde; selon plusieurs anciens, Lampe et d'autres, à la prétention de Jésus d'être un personnage descendu du ciel. Il me paraît difficile de l'appliquer à autre chose qu'au contenu paradoxal des dernières paroles de Jésus : l'obligation de manger sa chair et de boire son sang. C'est là l'idée la plus saillante à la fois et la plus choquante dans ce qui précède. Grossièrement comprise, elle pouvait bien révolter même des disciples. — Le terme μαθηταί désigne des gens qui s'étaient attachés à Jésus, qui le sui-

vaient habituellement et qui avaient même rompu avec leurs occupations ordinaires pour l'accompagner (v. 66) ; c'était du milieu d'entre eux que Jésus avait choisi, peu de temps auparavant, les Douze (Luc VI, 12-16). — Σκληρός (proprement *dur*, *coriace*) ne signifie point ici : *obscur* (Chrysostome, Grotius, Olshausen), mais : *difficile à accepter*. Ils croient comprendre ; mais ils ne peuvent admettre. — Τίς δύναται, « qui est de force à.... » — Ἀκούειν, « écouter tranquillement, sans se boucher les oreilles. »

V. 61-63. « **Mais Jésus, sachant**[1] **en lui-même que ses disciples murmuraient là-dessus, leur dit : Cette parole vous scandalise ? 62 Et si vous venez à voir le Fils de l'homme montant là où il était auparavant ? 63 C'est l'Esprit qui vivifie ; la chair est sans efficace. Les paroles que je vous dis**[2] **sont esprit et vie.** » — Comme l'observe Lange, les mots « *en lui-même* » n'excluent point l'aperception de quelques signes extérieurs, mais signifient que Jésus n'eut besoin d'aucune interrogation pour comprendre ces symptômes. — Le mot σκανδαλίζειν doit se prendre ici dans le sens le plus grave, comme Luc VII, 23 : faire broncher, *quant à la foi*.

Les mots ἐὰν οὖν (v. 62), que nous avons traduits par *et si*, ne s'appuient sur aucune proposition principale. Il faut en suppléer une. Mais il n'est point nécessaire de faire un détour en sous-entendant : « Que direz-vous alors ? » Le résultat du Θεωρεῖν (*voir*) peut se formuler d'une manière plus directe : « Votre scandale ne cessera-t-il pas ? » ou bien au contraire : « Ne serez-vous pas encore bien plus scandalisés ? » C'est cette seconde question que sous-entendent de Wette, Meyer, Lücke. Il faut alors rapporter l'expression

---

1. Au de ειδως δε, ℵ lit εγνω ουν et ajoute και devant ειπεν.
2. Au lieu de λαλω, ℵ B C D K L T U 16 Mnn. It. Vg. Or. lisent λελαληκα.

«*monter là où il était auparavant*» à la mort de Jésus : « Vous êtes scandalisés de m'entendre annoncer ma mort ; combien le serez-vous davantage, en contemplant réellement ce fait ! » Mais ce raisonnement aurait peu de force : un fait n'est pas plus difficile à accepter que la déclaration qui l'annonce. Puis, l'expression *monter*, qui est le pendant de celle de *descendre* employée dans tout ce chapitre pour désigner l'incarnation, fait bien plutôt penser à l'ascension de Jésus, à son retour dans la gloire, qu'à sa mort. Jésus dit, après sa résurrection : «*Je ne suis pas encore monté*» (XX, 17). Sa mort n'est donc point ce qu'il appelle ici son retour. Lorsqu'il réunit à dessein ces deux notions, la suspension à la croix et l'élévation dans le ciel, dans une expression amphibologique (III, 14 ; XII, 32), il dit ὑψωθῆναι, et non ἀναβαίνειν. Enfin, il est difficile, dans ce sens, d'établir une liaison aussi directe entre le v. 62 et le v. 63, que celle que suppose l'aposiopèse qui sépare ces deux versets. La seule explication conforme aux expressions du texte est, comme l'a reconnu Hilgenfeld lui-même, l'ancienne interprétation des Pères qui rapportent ces mots à l'Ascension proprement dite. Sans doute il n'y a que les Douze qui, dans le sens matériel, aient vu ce fait ; mais, par leur témoignage, tous les croyants le contemplent. Jésus applique même l'expression de *voir* aux Juifs incrédules (Matth. XXVI, 63) : «*Dès ce moment, vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la puissance de Dieu et venant sur les nuées du ciel.*» Dans ce sens, la pensée de Jésus se comprend facilement : « L'idée de manger ma chair vous scandalise ? Elle vous paraîtra plus absurde encore quand vous me verrez monter aux cieux. Mais alors aussi votre scandale cessera et vous comprendrez de quelle manducation j'ai voulu parler. » Le v. 63 se rattache tout naturellement, comme nous le ver-

rons, à l'idée du v. 62 ainsi comprise. Lücke, Meyer et d'autres allèguent, contre l'application de ce verset à l'Ascension, que ce fait n'est point rapporté par Jean, et qu'il n'est mentionné que dans les écrits des disciples des apôtres, Marc et Luc. Pour qui comprend le plan du quatrième évangile et le rapport de ce livre aux Synoptiques, il ne résulte pas de là une objection. Jean ne mentionne pas davantage l'institution de la sainte Cène; en résulterait-il qu'il l'ignore ou la nie?

L'explication du v. 63, en rapport avec celle que nous venons de donner du v. 62, est celle-ci : « En voyant disparaître ma chair, à mon retour dans le ciel, vous comprendrez que le principe vivifiant dont j'ai voulu parler, en disant : *Si vous ne mangez ma chair, si vous ne buvez mon sang*, c'est l'Esprit, et non la substance matérielle.» La Pentecôte : voilà donc le grand fait que promettait avant tout Jésus dans les paroles précédentes; c'est par l'Esprit que se réaliseront les promesses v. 53-58. Ainsi s'explique l'analogie singulière des termes du v. 56 avec ceux des ch. XIV-XVII. Seulement, pour que l'explication donnée par Jésus dans le v. 63 ne prenne pas le caractère d'une rétractation, il faut bien se rappeler que le Seigneur, en se communiquant à nous par l'action de l'Esprit, nous incorpore sa personnalité tout entière. Saint Paul développe dans le même sens l'idée du second Adam comme *Esprit vivifiant* (1 Cor. XV, 45). Ce n'est pas seulement l'expression identique πνεῦμα ζωοποιοῦν, qui rapproche ces deux passages : c'est surtout l'idée de la résurrection corporelle à laquelle Jésus revient si souvent dans son discours et qui est l'objet principal du chapitre de saint Paul.

La Bible ne connaît pas l'antagonisme fort peu philosophique que le cartésianisme a introduit dans la pensée moderne, entre l'esprit et la matière : « Il y a, dit saint

Paul, *un corps spirituel*» (1 Cor. XV, 44). Ce que Jésus nie positivement dans le v. 63, c'est une communication quelconque de lui à nous opérée par un autre agent que l'Esprit. Le terme *la chair*, dans ce verset, signifie donc : la chair telle quelle et matériellement mangée. Par les termes *Esprit* et *chair*, Chrysostome et d'autres entendent l'intelligence spirituelle et la compréhension grossièrement littérale. Ce sens est aussi forcé que celui des interprètes luthériens, qui appliquent la première de ces expressions à la vraie célébration de la sainte Cène, la seconde, à l'usage purement extérieur du sacrement.

Jésus a rectifié le malentendu des auditeurs, au v. 62 par un argument historique, le fait de l'Ascension; au v. 63 *a* par une preuve tirée de l'essence des choses, le rôle nécessaire de l'Esprit dans toute communication vitale ; le v. 63 *b* contient l'application de cette démonstration. Si Jésus disait seulement : *sont esprit*, on pourrait expliquer : « ont un caractère spirituel, doivent être prises dans un sens figuré » (Augustin). Mais Jésus ajoute : *et sont vie;* et ces mots ne se prêtent plus à cette interprétation. Jésus veut dire plutôt que ses paroles sont l'incarnation pure de l'Esprit et le véhicule de la vie. Il en résulte qu'elles ne pourront jamais accorder une valeur quelconque à la chair comme telle et que celui qui leur attribue un pareil sens, commet infailliblement une méprise; car, comme l'Esprit est la vie, la chair, séparée de lui, doit n'être que mort (Rom. VIII, 6). — La leçon alexandrine λελάληκα (« les paroles que *j'ai dites* ») restreint l'application de ce principe aux discours précédents. D'après la leçon byzantine λαλῶ (« les paroles que *je dis* »), ces mots indiquent la nature constante des paroles de Jésus. Malgré la préférence de Lachmann, de Wette, Meyer, Tischendorf, pour la première, la présence du pron. ἐγώ décide pour la seconde; ce mot met la nature

des paroles en rapport avec le caractère de la personne : « Les paroles que prononce un être tel que moi, ne peuvent être en tout temps qu'esprit et vie. »

V. 64 et 65. « **Mais il en est parmi vous quelques-uns qui ne croient point. Car Jésus[1] savait dès le commencement quels étaient ceux qui ne croyaient point et quel était celui qui le trahirait ; 65 et il ajouta : C'est pour cela que je vous ai dit que personne ne peut venir à moi, à moins que cela ne lui soit donné par mon Père.** » — A l'exclamation : « *Cette parole est dure,* » Jésus avait répondu : Elle n'est dure qu'autant qu'on lui donne un sens antipathique à sa nature, non spirituel. Mais, ajoute-t-il maintenant, son vrai sens n'est pas à la portée de tous. L'expression *quelques-uns* limite à un petit nombre de ses disciples ce jugement sévère. — L'évangéliste motive, dans la seconde partie du verset, la déclaration de Jésus, dans la première. Le mot ἐξ ἀρχῆς, *dès le commencement*, s'applique sans doute aux commencements du ministère de Jésus, lorsqu'il se mit à rassembler des disciples autour de lui. Comp. XV, 27 ; XVI, 4 ; Act. I, 21. 22. Tholuck, de Wette, rapportent cette expression au commencement de la relation de Jésus avec chaque individu ; Lange, au premier germe d'incrédulité dans un cœur ; Chrysostome, Bengel, au moment où les auditeurs avaient commencé à murmurer. Ces applications paraissent moins naturelles. — Καί : *et même.* — L'expression « *quel était celui qui* » est écrite, non au point de vue d'une prédestination fataliste, mais tout simplement à celui du fait accompli. Comp. v. 71. Mais, demande-t-on, si cette trahison était réellement prévue par Jésus dès le commencement, comment a-t-il pu mettre Judas au rang des Douze ? Nous ne connaissons qu'une ré-

1. Au lieu de ο Ιησους, ℵ lit ο σωτηρ.

ponse à cette question : il a obéi au Père. « *Je ne fais*, dit-il lui-même, *que ce que mon Père me montre.* » « Si, dit Riggenbach (*Leben des Herrn Jesu*, p. 366), dans cette nuit de prière où se prépara l'élection des Douze (Luc VI, 12), les pensées du Seigneur Jésus se trouvaient toujours et toujours ramenées sur cet homme, et que, tout en discernant fort bien son manque de droiture, il dût reconnaître en cela le signal du Père, qu'aurons-nous à dire ? » La chute même à laquelle cette relation devait aboutir, n'était-elle point l'unique moyen de briser l'orgueil colossal de cette nature ? Et le moment où Judas a reconnu son crime n'eût-il pas pu devenir encore pour lui celui du salut ? Comment voir clair dans cette nuit profonde ?

Après un moment de silence, que l'évangéliste a rempli par la remarque v. 64 *b*, Jésus reprend. Les mots διὰ τοῦτο, *c'est pour cela que*, se rattachent aux paroles de Jésus v. 64 *a*. Le fait de l'incrédulité d'une partie de ses propres *disciples* est la confirmation la plus éclatante de ce qu'il avait déclaré aux Juifs, relativement à la nécessité de cette préparation intime sans laquelle, même dans la position la plus favorisée, la foi reste impossible. Cette parole était un adieu ; les disciples à qui elle s'appliquait, la comprirent.

III.

La crise de la foi, parmi les adhérents de Jésus en Galilée : v. 66-71.

V. 66. « **Dès ce moment, plusieurs de ses disciples se retirèrent d'avec lui et cessèrent de l'accompagner.** » — Plusieurs fois, dans le récit que les Synoptiques nous ont laissé du ministère galiléen, particulièrement dans celui de saint Luc, Jésus se montre préoccupé de la nécessité d'opérer un triage parmi ces foules qui le suivaient sans com-

prendre le sérieux de cette démarche. Comp. Luc VIII, 9 et suiv.; IX, 23 et suiv.; XIV, 25 et suiv. Jésus préférait un petit noyau d'hommes affermis dans la foi et résolus aux renoncements qu'elle impose, à ces multitudes dont le lien avec sa personne n'était qu'apparent. On se rend compte, à ce point de vue, de la méthode suivie par lui dans la scène précédente. Les paroles par lesquelles il avait caractérisé la nature et les priviléges de la foi, étaient propres à lui attacher à jamais les croyants, comme aussi à rebuter tous ceux qui, dans ces foules, étaient mus par les instincts du messianisme charnel. Jésus avait vu la veille le danger dont la tendance juive menaçait son œuvre; il avait senti le besoin de purifier son Église naissante, le cercle permanent de ses disciples, d'un tel alliage. Le v. 66 nous montre ce but atteint, quant aux disciples qui n'appartenaient point à l'apostolat. — Ἐκ τούτου signifie sans doute : *dès ce moment* (de Wette), mais avec l'idée du contenu de ce moment (ἐκ, non ἀπό); ainsi : dès ce moment et en vertu de ce qui s'y était passé. Meyer, trop exclusivement : par cette raison. Comp. XIX, 12. — Les mots ἀπῆλθον εἰς τὰ ὀπίσω, *se retirèrent en arrière*, renferment plus que la simple désertion; ils désignent le retour de ces gens à leurs occupations ordinaires, qu'ils avaient abandonnées pour suivre habituellement le Seigneur. L'imparf. περιεπάτουν fait allusion au genre de vie ambulant de Jésus à cette époque de son ministère galiléen. Comp. VII, 1 et Luc VIII, 1 : διώδευε κατὰ πόλιν καὶ κατὰ κώμην.

Jésus, bien loin d'être affligé de ce triage qui s'opère parmi ses adhérents, voudrait même le voir s'étendre aux Douze; car là aussi il discerne la présence d'éléments impurs. Ainsi s'explique la scène suivante.

V. 67-69. « **Jésus dit donc aux Douze : Et vous, vous ne voulez point aussi vous en aller ? 68 Simon Pierre lui**

répondit[1] : Seigneur, à qui irions-nous? Tu as des paroles de vie éternelle; 69 et pour nous, nous avons cru et nous avons connu que tu es le Christ, le saint de Dieu[2].» — A la vue de cette désertion (οὖν), Jésus s'adresse aux Douze. Mais qui sont ces Douze, dont Jean parle comme de personnages parfaitement connus des lecteurs? Il n'a parlé jusqu'ici que de la vocation de cinq disciples, au ch. I; il a mentionné en outre l'existence d'un cercle indéterminé et assez nombreux de croyants. On touche au doigt, dans cet exemple, l'erreur de ceux qui prétendent que Jean ignore ou nie tacitement tous les faits qu'il ne raconte pas lui-même. Cette expression répétée v. 70-71 : *les Douze*, suppose et confirme le récit Luc VI, 12 et suiv.; Marc III, 13 et suiv., que Jean a omis. — La question de Jésus, commençant par μή, attend une réponse négative. Aussi de Wette, Meyer, donnent-ils à cette parole une teinte tout à fait mélancolique : « Vous ne voulez pourtant pas aussi me quitter! » C'est là un exemple instructif des erreurs où peut conduire la pédanterie grammaticale. Bien loin d'avoir l'accent plaintif, cette question respire la plus virile énergie. Jésus, après avoir vu partir la plupart de ses anciens disciples, ouvre encore la porte aux Douze; mais comme il ne veut certes pas les engager à partir, et que c'est simplement une permission qu'il leur donne, il ne peut employer la tournure οὐχ ὑμεῖς θέλετε, *ne voulez-vous pas*, qui serait une invitation positive au départ. Il se borne à dire : « Vous ne voulez pas? » avec cette pensée sous-entendue : « Si cependant vous le voulez, vous pouvez

1. Les byzantins et le T. R. ajoutent ουν contre les alexandrins Itplerique Syr. Cop.

2. Les byzantins et le T. R. lisent ο χριστος ο υιος του Θεου του ζωντος contre ℵ B C D L et les anciennes Vss. qui lisent à peu près uniformément ο αγιος του Θεου.

aller.» Il ne faut pas oublier que, dans l'emploi de ces particules, il y a des nuances de sentiment qui empêchent d'en assujettir le sens à des règles aussi rigoureuses qu'on se le figure quelquefois. — Le καί devant ὑμεῖς, *vous aussi*, distingue fortement les apôtres des autres disciples. — Auquel d'entre eux visait Jésus en décochant ce trait? La fin de l'entretien le fera comprendre.

Pierre se hâte de prendre la parole, et, sans peut-être s'inquiéter assez de savoir si son sentiment est partagé par tous ses collègues, il se fait leur organe ; c'est le Pierre que nous retrouvons dans les Synoptiques et dans les Actes, le joyeux et hardi confesseur. Sa réponse (v. 68) exprime deux faits : le vide profond de tout autre enseignement, la vivifiante richesse de celui de Jésus. Cette confession de Pierre est comme un écho de la parole de Jésus v. 63 : « *Mes paroles sont esprit et vie.* » L'expérience des vrais croyants est déjà là pour confirmer les prétentions du Maître. En substituant « *les* paroles » à « *des* paroles, » nos traductions ordinaires transforment en une formule dogmatique un simple cri d'expérience et de sentiment.

Le v. 69 exprime la conclusion tirée par les apôtres eux-mêmes de l'expérience décrite au v. 68. Le pron. ἡμεῖς les oppose à ceux qui viennent de déserter. Les verbes au parfait indiquent des faits désormais acquis et sur lesquels il n'y a pas à revenir. Jésus peut prononcer devant eux les choses les plus étranges : n'importe ; la foi qu'ils ont en lui et la connaissance qu'ils ont de lui leur font d'avance tout accepter. Il est une connaissance qui précède la foi (1 Jean IV, 16) ; mais il en est une aussi qui la suit et qui a un caractère plus intime et plus profond (Phil. III, 10) ; c'est de cette dernière que parle ici saint Pierre. Le contenu de sa profession est formulé assez différemment dans les deux leçons alexandrine et byzantine. En soi, la seconde a plus

de vraisemblance, l'idée de *Fils du Dieu vivant* se rattachant parfaitement à l'ensemble du chapitre. Comp. v. 57 : « *Le Père qui est vivant.* » Ce qui la rend suspecte, c'est sa ressemblance avec la confession de Pierre Matth. XVI, 16. Le poids des anciennes Vss. fait d'ailleurs pencher la balance en faveur de la leçon alexandrine. Il est vrai qu'il est plus difficile de trouver ici l'à-propos de cette dénomination : *le saint de Dieu.* Jésus est probablement désigné ainsi comme l'être divinement envoyé et consacré pour donner la vie au monde. Comp. v. 27 : « *Celui que le Père, Dieu, a marqué de son sceau.* »

V. 70 et 71. « **Jésus leur répondit : N'est-ce pas moi qui vous ai choisis, vous, les Douze[1] ? Et l'un[1] de vous est un démon ! 71 Or il parlait de Judas Iscariote[2], fils de Simon ; car c'était lui qui devait le trahir, lui, l'un[3] des Douze.** » — Pierre avait parlé au nom de tous ; Jésus déchire le voile que cette profession, en apparence unanime, jetait sur l'incrédulité cachée de l'un d'eux. Non-seulement il veut par là mettre sa responsabilité à couvert vis-à-vis de Judas ; mais il veut prévenir le scandale qu'aurait pu causer aux apôtres la pensée que leur maître avait manqué de discernement. Voilà pourquoi Jésus adresse sa réponse, non pas à Pierre seul, mais à tous (αὐτοῖς). Il rappelle d'abord le fait qui paraissait impliquer la communauté de foi affirmée par Pierre. « N'est-ce pas moi qui ai fait choix de vous ? » Le mot ἐξελεξάμην est le même que celui de Luc VI, 13 : ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα. L'aoriste indique un fait

1. ℵ retranche τους et εις.

2. B C G L lisent Ισκαριωτου (à rapporter à Σιμωνος) au lieu d'Ισκαριωτην que lit T. R. avec 11 Mjj. etc. — ℵ lit απο Καρυωτου et 3 Mnn. απο Καριωτου. — D $It^{aliq.}$: Σκαριωθ. — Syr. : *Iscariot.*

3. T. R. lit ων après εις avec 13 Mjj. Mnn. It. Vg. Cop. contre B C D L Syr. qui le retranchent.

positif, une nomination expresse. Puis Jésus met en regard le fait qui est en contradiction criante avec celui-là. Ἐξ ὑμῶν a l'accent : « d'entre vous, choisis par moi-même. » Διάβολος, comme adjectif, désigne un homme qui a les qualités de celui que le Nouveau Testament appelle ὁ διάβολος. C'est dans le même sens que Jésus dit à Pierre Matth. XVI, 23 : « *Retire-toi de moi, Satan.* » Jésus venait d'ouvrir la porte à Judas; des hommes, animés du même esprit que lui, venaient de lui donner l'exemple de la retraite ; et cependant il reste et se couvre hypocritement du manteau de la profession de Pierre. Le terme qu'emploie Jésus exprime l'indignation profonde que lui causent la persistance de Judas et la prévision du crime auquel doit aboutir cette marche.

Dans le moment même, aucun des disciples, si ce n'est Jean peut-être et Judas lui-même, ne comprit à qui s'appliquait cette parole. — L'étymologie à peu près certaine de Ἰσκαριώτης est אִישׁ קְרִיּוֹת, *homme de Kérioth;* c'était le nom d'une ville dans la tribu de Juda. Selon toute apparence, cet apôtre était le seul qui fût originaire de la Judée, cette contrée hostile à Jésus. Hengstenberg préfère l'étymologie אִישׁ שְׁקָרִים, *homme de mensonges.* Jean anticiperait ainsi l'emploi d'un nom qui ne lui aurait été donné qu'après son crime ; c'est bien peu naturel. La leçon alexandrine fait de ce surnom l'épithète du père de Judas : cette leçon n'a de sens que dans l'étymologie que nous avons admise. — Le verbe ἤμελλεν signifie simplement, en partant du point de vue du fait accompli : « C'est à lui qu'il devait arriver de... » — Les derniers mots font ressortir le contraste entre sa position et sa conduite.

Dès le commencement un ver rongeur était attaché à la racine de la foi galiléenne. Jean avait caractérisé ce vice profond par ce mot : πάντα ἑωρακότες..., « *ayant vu tout ce qu'il avait fait* » (IV, 45). Et Jésus avait dit, dans le

même sentiment (IV, 48) : « *Si vous ne voyez des signes et des prodiges, vous ne croirez point.* » Le ch. VI nous fait assister à l'avortement du fruit de cet arbre qui avait présenté un moment de si belles apparences (voir le récit détaillé du ministère galiléen dans les Synoptiques). La chrétienté ne semble-t-elle pas être arrivée aujourd'hui à un point où elle va reproduire, trait pour trait, la scène de ce chapitre? Les instincts matériels l'emportent sur les besoins religieux. L'Évangile ne correspondra donc plus aux aspirations des masses. La parole : « *Vous m'avez vu et vous ne croyez point,* » aura son application sur une plus vaste échelle; et la grande défection chrétienne reproduira momentanément la catastrophe galiléenne. La relation actuelle entre le christianisme et la chrétienté est le vrai commentaire du ch. VI de l'évangile de saint Jean.

On a objecté, contre l'authenticité des discours renfermés dans ce chapitre, leur inintelligibilité pour les auditeurs (Strauss, *Vie de Jésus*, trad. Littré, t. I, 2e partie, p. 680 et 681) et la ressemblance du dialogue avec celui du ch. IV (*ibid.* p. 680). Comp. surtout: v. 34 avec IV, 15; v. 27 avec IV, 13. 14. — La première objection tombe, du moment où l'on reconnaît qu'à la suite du miracle de la multiplication des pains, si mal compris, Jésus faisait une épreuve et visait à un triage. La seconde se résout aisément, si l'on considère que la rencontre toujours renouvelée entre la pensée divine et les esprits charnels qu'elle tentait d'élever jusqu'à elle, devait amener à chaque fois des phases analogues. Du reste, il n'est pas difficile de montrer des différences caractéristiques entre le ch. IV et le ch. VI. La principale est celle-ci : tandis que la Samaritaine se laisse transporter dans la sphère céleste où Jésus l'attire, les Galiléens, un instant soulevés, retombent bientôt sur la terre et rompent définitivement avec celui qui n'a plus rien à offrir à leur grossier matérialisme.

L'authenticité des discours renfermés dans ce chapitre est garantie par leur sublimité interne et par la convenance parfaite de la

pensée et de l'expression, soit dans l'ensemble, soit dans les détails, à la situation donnée. Ne sera-t-il pas permis de faire remarquer ici l'harmonie qui semble exister entre la marche des discours et la série des signes miraculeux qui y ont donné lieu? Le grand signe de la multiplication des pains a été suivi de la marche sur les eaux, dans laquelle le corps de Jésus paraît élevé à un état supérieur aux conditions de cette terre, puis de la translation instantanée de la barque, dans laquelle les disciples sont comme enlevés avec lui par la force divine et soustraits aux lois de l'espace. Chacun de ces signes paraît avoir laissé, dans l'esprit du Seigneur, une empreinte qui se reproduit dans son discours d'une manière proportionnée à son importance: le premier, dans le tableau de la Pâque spirituelle; le second, dans la perspective de l'Ascension (v. 62); le troisième, dans l'annonce de la Pentecôte (v. 63).

Dans cette existence unique, tout, les faits aussi bien que les paroles, est esprit et vie.

Sur environ 80 variantes notées dans ce chapitre, le T. R. nous paraît fautif dans 5 cas (v. 11. 22. 24. 39. 69); les documents byzantins, pour leur compte et isolément du T. R., dans 2 cas (v. 15. 45). Le texte alexandrin nous paraît avoir 11 fautes (v. 2. 9. 17. 22. 32. 35. 38. 47. 51. 63. 71); les plus importantes sont celles des v. 32. 51. 63. ℵ présente 32 leçons qui lui sont propres et qui sont probablement toutes fautives. Outre cela, il a 10 leçons qui lui sont communes avec D (et le plus souvent avec It.) et qui sont vraisemblablement autant de fautes.

TROISIÈME SECTION.

VII, 1-VIII, 59.

La lutte à son plus haut degré d'intensité à Jérusalem.

Sept mois s'étaient écoulés sans que Jésus eût paru à Jérusalem. La tendance hostile dans laquelle Jean a signalé dès le ch. V une haine meurtrière, avait eu le temps de se calmer; mais le feu couvait toujours sous la cendre. A la première apparition de Jésus dans la capitale, la flamme éclate de nouveau et avec un redoublement de violence.

Nous pouvons diviser cette section en trois morceaux :

1° Avant la fête : VII, 1-13;

2° Pendant la fête : VII, 14-36;

3° Depuis le dernier jour de la fête : VII, 37-VIII, 59.

I.

Avant la fête: VII, 1-13.

V. 1. « **Et**[1] **après cela, Jésus continuait à séjourner en Galilée; car il ne voulait point séjourner dans la Judée, parce que les Juifs cherchaient à le mettre à mort.** » — La situation décrite dans ce v. 1 est la continuation de celle dont Jean avait tracé le tableau VI, 1. 2. Seulement il ne mentionne plus ici le nombreux cortége dont il avait parlé dans le premier passage, peut-être à cause de la désertion générale qui avait momentanément suivi la scène du ch. VI; et il fait ressortir avec plus de force la persistance avec laquelle Jésus restreignait ses courses à la Galilée. Le terme περιπατεῖν, *aller et venir*, que nous ne pouvons rendre ici

1. Καὶ est omis par ℵ D Itplerique Sah. Syr.

dans notre langue, caractérise d'un mot le ministère d'évangélisation ambulante de Jésus en Galilée, tel que le décrivent en détail les Synoptiques. Les imparf. περιεπάτει et ἤθελεν font ressortir la durée de cet état de choses. Le sens des mots: «*Il séjournait en Galilée,*» est plutôt négatif que positif: «Il se renfermait, dans ses courses, en Galilée.» — Les derniers mots du verset, tout en rappelant l'état dans lequel le précédent séjour de Jésus avait laissé les esprits à Jérusalem (ch. V), préparent le récit suivant. Dans un sens tout est fragmentaire, dans un autre tout est intimement lié dans le récit de Jean.

V. 2. «**Cependant la fête des Juifs dite des Tabernacles approchait.**» — Cette fête se célébrait en octobre: six mois entiers séparent donc, d'après Jean lui-même, ce récit du précédent, sans qu'il mentionne un seul des faits qui ont rempli toute cette demi-année. Et l'on peut soutenir, malgré cela, que son intention a été de raconter une histoire complète, et interpréter son silence sur un fait quelconque comme une preuve d'ignorance ou comme une dénégation implicite! — La fête des Tabernacles, appelée dans les Maccabées et dans Josèphe, comme ici, σκηνοπηγία, se célébrait pendant huit jours, à dater du 15^{e} jour du 7^{e} mois (tischri) correspondant à peu près à notre mois d'octobre. Pendant ce temps, le peuple habitait sous des tentes de feuillage sur les terrasses des maisons, dans les rues et sur les places, et même au bord des routes à l'entour de Jérusalem. Les Juifs renouvelaient ainsi chaque année le souvenir des quarante ans pendant lesquels leurs pères avaient habité sous des tentes, dans le désert. La ville et ses environs ressemblaient à un camp de pèlerins. Les principaux rits de la fête faisaient allusion aux bienfaits miraculeux dont Israël avait été l'objet pendant ce long et dur pèlerinage. Une libation, qui avait lieu chaque matin dans le Temple, rappelait les

eaux que Moïse avait fait jaillir du rocher. Deux candélabres, allumés le soir dans le parvis, représentaient la nuée lumineuse qui éclairait le camp israélite durant les nuits. Aux sept jours de la fête proprement dite la loi en ajoutait un huitième, auquel se rattachait peut-être, selon l'ingénieuse supposition de Lange, le souvenir de l'entrée dans la terre promise. Josèphe appelle cette fête la plus sainte et la plus grande des fêtes israélites. Mais comme elle était destinée aussi à célébrer la fin de toutes les récoltes de l'année, on s'y livrait à des réjouissances qui dégénéraient facilement en licence et qui la firent comparer par Plutarque aux fêtes de Bacchus. C'était la dernière des grandes fêtes légales de l'année; Jésus ne s'étant rendu cette année-là ni à la fête de Pâques ni à celle de Pentecôte, on pouvait présumer qu'il se rendrait à celle-ci. Car il était reçu que l'on célébrât au moins une de ces trois fêtes principales à Jérusalem. De là le *donc* du verset suivant.

V. 3-5. « **Ses frères lui dirent donc : Sors d'ici et t'en va en Judée, afin que tes disciples aussi voient les œuvres que tu fais ; 4 car nul homme ne fait une œuvre en secret[1], tout en aspirant[2] à la célébrité ; si tu fais réellement de telles œuvres, manifeste-toi toi-même au monde. 5 Car ses frères non plus ne croyaient[3] pas en lui.** » — Nous prenons l'expression « *frères de Jésus* » dans le sens propre. Comp. sur cette question t. I, p. 368-375. — A la tête de ces frères se trouvait sans doute Jacques qui fut plus tard le premier directeur du troupeau de Jérusalem (Act. XII, 17 ; XV, 13 ; XXI, 18; Gal. I, 19; II, 9). Leur invitation n'est inspirée ni par un zèle trop impatient pour la gloire de Jésus (Hengstenberg, Lange), ni par le désir hai-

1. ℵ : ουδεις γαρ τι εν κρυπτω ποιων ζητει, etc.
2. Au lieu d'αυτος, B D d Cop. lisent αυτο.
3. B L lisent επιστευσαν.

neux de le voir tomber entre les mains de ses ennemis (Euthymius). La vérité est entre ces deux extrêmes. Ils sont embarrassés à l'égard des prétentions de leur frère : d'un côté, ils ne sauraient nier les faits extraordinaires dont ils sont chaque jour témoins; de l'autre, ils ne peuvent se décider à envisager comme le Messie cet homme qu'ils sont habitués à traiter sur le pied de la plus entière familiarité. Ils désirent donc le voir sortir enfin de la situation équivoque qu'il se crée à lui-même et dans laquelle il les place tous en se tenant si obstinément éloigné de Jérusalem. S'il est vraiment le Messie, pourquoi craindre en effet de se montrer à des juges plus compétents que les ignorants Galiléens? La capitale n'est-elle pas le théâtre sur lequel le Messie doit jouer son rôle, et d'où doit partir la reconnaissance de sa mission? La fête prochaine qui semble faire à Jésus un devoir d'aller à Jérusalem, leur paraît aussi le moment favorable pour une démarche décisive. Il y a une certaine analogie entre cette invitation des frères et la demande de Marie, ch. II, comme il y en aura une aussi entre la manière d'agir du Seigneur dans le récit suivant et sa conduite aux noces de Cana.

Qu'entendent les frères par l'expression « *tes disciples* » (v. 3)? Il semble qu'ils n'appliquent ce nom qu'aux adhérents de Jésus en Judée. Et en effet, c'était là seulement que Jésus avait proprement fondé une école, semblable à celle de Jean-Baptiste, par l'acte solennel du baptême. IV, 1 : « *Les pharisiens avaient entendu que Jésus faisait et baptisait plus de disciples que Jean-Baptiste.* » On avait sans doute dit et répété tout cela en Galilée; on avait fait grand bruit de ces nombreux adhérents de Jésus en Judée et à Jérusalem, à la tête desquels devaient même se trouver des membres du sanhédrin. Ses frères lui rappellent avec d'autant plus d'à-propos ses succès antérieurs en Judée que,

depuis la scène du ch. VI, la plupart de ses disciples proprement dits en Galilée l'avaient quitté, et qu'il n'était plus environné que d'une multitude flottante. Ils veulent donc dire : « Ces œuvres messianiques que tu prodigues sans résultat à ces foules, va donc les faire enfin dans les lieux où l'on dit que tu t'es formé une école et où tu auras des témoins plus dignes d'un tel spectacle et plus capables d'en tirer une conclusion sérieuse. » Il n'est donc pas nécessaire de sous-entendre, avec Lücke et d'autres, ἐκεῖ : « tes disciples *là-bas* », ou d'expliquer comme Hengstenberg : « tes disciples *dans le peuple entier.* » Jean aurait certainement dû ajouter un mot pour indiquer l'un ou l'autre de ces sens. Le terme de μαθηταί, pris, comme il l'est ici par les frères, dans un sens un peu emphatique et ironique, se déterminait suffisamment lui-même.

Lücke a parfaitement rendu, par une traduction latine, la construction du v. 4 : *Nemo enim clam sua agit idemque cupit celeber esse.* La négation dans οὐδείς porte aussi sur τί : « *Personne* ne fait *rien* en cachette. » Αὐτός se rapporte au sujet prétendu de ποιεῖ, nié par οὐδείς : « Ce ποιῶν-là, s'il existe. » — Καί : *et en même temps.* Cette copule fait ressortir la contradiction entre la prétention et la conduite. — Ἐν παῤῥησίᾳ est employé ici dans le même sens que Col. II, 15 : *en public.* Ἐν παῤῥησίᾳ εἶναι, *in ore hominum versari* (Lücke). — En disant εἰ, *si*, les frères ne révoquent pas positivement en doute la réalité des miracles de Jésus. Ce εἰ est presque un ἐπεί, *puisque.* Au point où il en est, il faut, à leurs yeux, que Jésus avance ou recule; et certainement, absolument parlant, ils ont raison : la question messianique ne doit pas se décider en Galilée; c'est bien une question de κόσμος. Reste la question de temps, que Jésus se réserve. — Par κόσμος, *le monde*, les frères entendent évidemment le grand théâtre de la vie humaine, telle qu'ils la connaissent,

Jérusalem. — Le style du v. 4 a un cachet particulièrement hébraïque: ce sont les paroles des frères de Jésus prises sur le fait.

Hengstenberg et Lange font les plus grands efforts pour concilier le v. 5 avec leur hypothèse, d'après laquelle trois des frères de Jésus auraient été apôtres. Hengstenberg fait remarquer d'abord que ces mots peuvent se rapporter à Jose, le quatrième frère de Jésus, et puis aux maris de ses sœurs. Mais, sentant bien l'insuffisance de cette observation, il cherche ensuite à atténuer, comme Lange, le sens de ce mot : « *Ils ne croyaient pas ;* » il n'y voit qu'un manque de foi partiel et momentané et cite les différents cas où les apôtres ont manqué de foi dans quelque circonstance particulière. Mais cette incrédulité relative, comme ils l'appellent, ne rend point compte de l'expression absolue : « *Ils ne croyaient point en lui,* » surtout renforcée, comme elle l'est, par le mot *non plus*, qui place les frères dans la catégorie générale des incrédules galiléens. La leçon de D L: « *Ils ne crurent pas,* » est certainement une correction destinée à faciliter cette interprétation forcée. La suite d'ailleurs l'exclut. Comment Jésus pourrait-il adresser à ses frères *apôtres* ces mots sévères : « *Le monde ne peut vous haïr* » (v. 7), tandis que XV, 19 il dit aux apôtres : « *Si vous étiez du monde, le monde aimerait ce qui est à lui; mais parce que vous n'êtes pas du monde..., c'est pour cela que le monde vous hait.* » Il résulte donc de cette remarque de Jean que les propres frères de Jésus ne le reconnaissaient pas pour le Messie; seulement, partagés entre l'impression que produisaient sur eux ses miracles et les doutes insurmontables de leur cœur charnel, ils désiraient arriver à une solution. Cette attitude est très-naturelle et parfaitement conforme au rôle qu'ils jouent dans les Synoptiques. Comp. surtout Marc III. — La complète sincérité du récit de Jean paraît

par la franchise avec laquelle il s'exprime sur ce fait si humiliant pour son héros (voir Tholuck). Les expressions des frères v. 3 et 4 renferment également une confirmation indirecte de tout le tableau du ministère galiléen retracé par les Synoptiques (le même).

V. 6-8. «**Jésus leur dit : Mon temps n'est pas encore[1] venu ; mais pour vous, votre temps est toujours là[2]. 7 Le monde ne peut vous haïr ; mais il me hait, parce que je[3] rends témoignage sur son compte[3] que ses œuvres sont mauvaises. 8 Montez, vous, à cette fête[4] ; pour moi, je ne monte pas[5] à cette fête-ci, parce que mon temps n'est pas encore accompli.**» — Jésus ne pouvait expliquer à ses frères les raisons qui l'empêchaient de déférer à leur vœu et de se présenter déjà alors à Jérusalem dans l'éclat de sa dignité messianique. Il eût dû leur dire : «Ce que vous me demandez, sera le signal de ma mort, et il n'est pas temps encore pour moi de quitter la terre.» Ils voulaient qu'il entrât à Jérusalem comme il y est entré en effet le jour des Rameaux ; mais ce jour a immédiatement amené celui du Vendredi-Saint. Cette explication dans laquelle Jésus ne veut ni ne peut entrer, il la fait néanmoins pressentir par ces mots : «*Le monde me hait.*» Et c'est cette réticence légitime et même commandée par la prudence qui donne à sa réponse son caractère énigmatique. — Le terme καιρός, *moment favorable*, doit s'entendre d'une manière assez large pour pouvoir s'appliquer et à Jésus (v. 6 *a*) et à ses

---

1. ℵ : ου au lieu d'ουπω.

2. B : παρεστιν au lieu d'εστιν.

3. ℵ seul omet εγω et περι αυτου.

4. B D K L T X 15 Mnn. It^{plerique} Cop. retranchent le premier ταυτην que lit T. R. avec 12 Mjj. (parmi lesquels ℵ) Mnn. It$^{aliq.}$ Syr.

5. T. R. lit ουπω (*pas encore*) avec B E F G H L S T U V X Γ Δ Λ Mnn. It$^{aliq.}$ Syr^{sch}. On lit ουκ dans ℵ D K M It^{plerique} Vg. Cop. Syr^{cur}.

frères (v. 6 *b*). Il doit donc désigner, dans un sens général, le moment de se montrer publiquement ce que l'on est : pour les frères, ce qu'ils sont comme Juifs fidèles, en montant à la fête comme pèlerins; pour Jésus, ce qu'il est comme Messie, en y montant à la tête de la caravane en sa qualité de Roi d'Israël.

Le v. 7 explique le contraste affirmé au v. 6. La raison alléguée par Jésus renferme une douloureuse ironie : si mauvais que soit le monde, il ne saurait être bien redoutable pour eux ; car leurs œuvres et leurs paroles ne tranchent pas assez avec les siennes pour qu'ils puissent mériter sa haine. Il en est autrement de Jésus, dont la parole dévoile la dépravation profonde cachée même sous les dehors de la justice pharisaïque (V, 42. 44. 47).

Le v. 8 tire enfin la conséquence pratique de ce contraste. Le sens de cette réponse est naturellement déterminé par celui de la demande. Jésus savait bien qu'il y aurait une fête où il accomplirait la grande démonstration messianique que réclamaient ses frères, mais que ce ne devait point être encore celle-ci. Son œuvre terrestre n'était pas encore achevée. D'ailleurs ce n'était point à la fête des Tabernacles, mais à celle de Pâques, qu'il devait mourir. De là l'accent particulier avec lequel il dit dans le second membre, et même dans les deux d'après la leçon byzantine : *cette fête-ci*. Dès qu'on place la réponse de Jésus dans ce jour qui est celui dans lequel l'invitation des frères bien comprise place tout ce morceau, on n'a plus besoin, pour la justifier, de la leçon οὔπω, *pas encore*, par laquelle de très-anciens correcteurs ont cherché à en faciliter l'explication. Cette leçon devient même absurde; car il est clair que Jésus ne voulait et ne pouvait pas dire à ce point de vue : « Je ne vais pas maintenant ; mais j'irai dans deux ou trois jours. » L'antithèse qui remplit sa pensée est tout autre. La voici, telle

qu'elle résulte de la question de ses frères : « Ce n'est pas à cette fête-ci que je fais mon entrée messianique à Jérusalem ; c'est à une autre. » Le mot ἀναβαίνω, *je monte*, emprunte ce sens prégnant à la sollicitation qui lui est faite. Et ce qui prouve bien que nous ne prêtons point à Jésus une idée étrangère à sa pensée, c'est le motif qu'il allègue : « *Car mon temps n'est pas encore accompli.* » L'expression « *n'est pas encore accompli* » est trop solennelle pour s'appliquer seulement à l'intervalle de quelques jours qui sépara cette réponse de l'apparition subite de Jésus à Jérusalem. Elle se rapporte évidemment à tout l'espace de temps qui devait s'écouler jusqu'au terme de sa vie terrestre; elle indique que le moment favorable pour sa mort n'est pas encore là, que le temps nécessaire pour faire son œuvre ici-bas n'est pas épuisé. Le sens de πεπλήρωται ressort du choix même de ce terme qui a quelque chose de solennel (Luc IX, 31. 51 ; Act. II, 1, etc.). C'est ici une expression assez analogue à celle par laquelle Jésus repoussait à Cana une sollicitation de sa mère qui tendait au même but que celle de ses frères. — Les deux ἀναβαίνειν du v. 8 diffèrent donc exactement comme les deux καιρός du v. 6. Le premier signifie : monter comme pèlerin; le second : monter en Roi-Messie ; chacun comme ce que l'on est. Il devient ainsi aisé de comprendre que si quelques jours après Jésus est néanmoins monté à Jérusalem, il ne l'a point fait dans le sens où il avait dit à ses frères que ce n'était pas pour lui le moment de le faire, pas plus qu'à Cana, en faisant le miracle, il ne l'a fait dans le sens dans lequel il avait déclaré à sa mère qu'il ne pouvait l'accomplir.

La conversion de ses frères, quelques mois après, prouve que les faits qui suivirent furent pour eux le commentaire pleinement satisfaisant de cette réponse, et qu'il ne resta pas le moindre nuage dans leurs esprits sur la *véracité* et

sur le caractère moral de leur frère. L'explication de Chrysostome, admise par Lücke, Olshausen, Tholuck, Stier : « Je ne monte pas *maintenant* » (en tirant un νῦν sous-entendu du prés. ἀναβαίνω) est non-seulement inutile, mais fausse. Jésus ne fait pas ici la moindre allusion à son prochain voyage à Jérusalem, qui peut-être n'était pas même encore décidé dans son esprit. Il n'est pas non plus nécessaire, comme on le voit, de recourir à l'ingénieux expédient déjà proposé par Cyrille : « Je ne monte pas à cette fête *pour la célébrer comme fête.* » On sait en effet que la célébration complète exigeait certains sacrifices de purification que les pèlerins offraient avant l'ouverture de la fête (XI, 55). Jésus, en disant : « Je ne monte pas *à la fête,* » laisserait donc subsister la possibilité de se rendre *à Jérusalem* pendant la fête. Mais dans ce sens l'accent devrait être sur le mot ἑορτήν, *la fête*, et non sur le pronom ταύτην, cette fête-*ci*; et au v. 10 Jean eût dû dire : « Il monta *à Jérusalem,* » plutôt que : « Il monta *à la fête.* » L'interprétation que nous avons donnée, qui est celle que commande le contexte et qui rend le mieux compte de toutes les nuances de l'expression, suffit pour éloigner de Jésus, non-seulement l'accusation de fausseté, mais même celle d'inconstance que lui adressait Porphyre à cette occasion.

V. 9 et 10. « **Leur**[1] **ayant dit cela**[2], **il demeura en Galilée. 10 Mais lorsque ses frères furent montés, alors il monta aussi lui-même à la fête, non pas ouvertement, mais comme en cachette.** » — Le v. 9 signifie qu'il laissa ses frères partir sans lui, et le v. 10 fait entendre qu'il envoya ses disciples avec eux et que, quand il monta lui-même, ce fut ou entièrement seul ou avec un ou deux de ses plus intimes

1. ℵ D K L T X quelques Mnn. It^plerique Cop. lisent αυτος au lieu d'αυτοις. 6 Mnn. Syr. l'omettent.

2. Δε est omis par ℵ D K quelques Mnn. It^plerique Syr.

seulement. C'est ainsi que s'expliquent le plus naturellement ces mots : « *Comme en cachette.* » Ὡς adoucit l'expression ἐν κρυπτῷ : Jésus n'était pas réellement un homme qui se cache, lors même qu'il agissait momentanément comme tel. — Quelle triste gradation depuis la première Pâque (ch. II), dans sa manière de se présenter à Jérusalem ! Là, il était entré dans le Temple en Roi-Messie ; au ch. V, il était arrivé comme un simple pèlerin ; ici, il ne peut plus même venir à Jérusalem en cette qualité : il est réduit à s'y rendre *incognito.* — Une hypothèse de Wieseler a fait fortune auprès de quelques interprètes. D'après ce savant, ce voyage serait identique avec celui dont parle Luc IX, 51 et suiv. Ce rapprochement est insoutenable. Jésus donne à son départ de Galilée (Luc IX) le caractère de la plus grande publicité ; il envoie deux à deux ses septante disciples dans toutes les villes et les bourgades où il doit passer (X, 1) ; il fait de longs arrêts (XIII, 22 ; XVII, 11) ; des multitudes l'accompagnent (XIV, 25). Et ce serait là se rendre à Jérusalem *comme en cachette !* Il vaudrait mieux renoncer à toute harmonie entre Jean et les Synoptiques que de l'obtenir en violentant ainsi les textes. L'exégèse constate simplement que le voyage dont Jean parle ici, est omis par les Synoptiques, aussi bien que ceux du ch. II et du ch. V. Hengstenberg pense que ce voyage, en le réunissant avec le séjour en Pérée X, 40, correspond à Matth. XIX, 1 et parallèles. Mais l'exégèse de ce passage de Matthieu par laquelle il cherche à obtenir ce résultat, est peu naturelle. Nous verrons au ch. X quelle est la vraie relation entre les voyages mentionnés par Jean ici, X, 22 et XI, 1 et les voyages rapportés par les Synoptiques (Luc IX, 51 ; Matth. XIX, 1 ; Marc X, 1).

V. 11-13. Ces versets décrivent, d'une manière animée et dramatique, ce qui se passait à Jérusalem avant l'arrivée

de Jésus, en conséquence de ce qu'on ne le voyait pas paraître : « **Les Juifs donc le cherchaient à la fête et disaient : Où est-il donc? 12 Et il y avait grande rumeur à son sujet dans les foules[1]. Les uns disaient : C'est un homme de bien. D'autres disaient : Non, il égare la multitude. 13 Toutefois, personne ne parlait de lui librement, à cause de la crainte qu'on avait des Juifs.** » — Ce récit justifie la conduite pleine de prudence de Jésus. Au milieu de cette agitation populaire, sa présence dès le commencement de la fête eût facilement amené une catastrophe. — Nous retrouvons ici le contraste qui ressort continuellement dans notre évangile entre ceux que la lumière attire et ceux qu'elle repousse. — Le terme γογγυσμός désigne des *rumeurs* dans les deux sens, bienveillant ou hostile. — Les ὄχλοι sont les *groupes* de pèlerins. — Ἀγαθός signifie ici un homme droit, en opposition à un imposteur (« il *égare* le peuple »). — Τὸν ὄχλον (v. 12) désigne le bas peuple qui se laisse facilement séduire, en opposition aux dignitaires. — Il n'est point nécessaire de donner au mot Ἰουδαῖοι un sens différent dans les v. 11 et 13. C'est bien la portion hostile du peuple, avec les chefs de la nation à sa tête. Ils le cherchaient dès le commencement de la fête; et leurs dispositions hostiles bien connues comprimaient la libre expression des sentiments de la multitude; car ceux-là même qui disaient : C'est un imposteur, ne le faisaient pas avec une entière indépendance : ils affirmaient par servilité une chose sur laquelle ils n'étaient pas encore au clair. La pression venant d'en haut pesait sur tous.

1. ℵ D It. Vg. Cop. lisent τω οχλω au lieu de τοις οχλοις.

II.

Pendant la fête: VII, 14-36.

La première agitation s'était calmée; chacun vaquait tranquillement à la célébration de la fête, quand tout à coup Jésus paraît dans le Temple et se met à y enseigner. Les autorités n'avaient pris contre lui aucune mesure; et il lui restait assez de temps pour accomplir son œuvre, en conviant à la foi ce peuple venu de toutes les contrées du monde.

Ce morceau renferme trois enseignements de Jésus, dont le thème lui est fourni à chaque fois par une réflexion de ses auditeurs ou une démarche de ses adversaires. Le premier est une justification de sa *doctrine* et de sa *conduite* (v. 14-24); le second, une déclaration énergique de son *origine* divine (v. 25-30); le troisième contient l'annonce de sa *fin* prochaine et rend les Juifs attentifs aux conséquences que ce départ aura pour eux (v. 31-36).

La différence de ton entre ces trois témoignages est sensible: d'abord l'apologie, puis la protestation, enfin l'avertissement et la menace.

1. Apologie de l'enseignement et de la conduite de Jésus: v. 14-24.

1° V. 14-18: L'enseignement.

V. 14 et 15. «**Cependant, comme la fête était déjà à demi écoulée, Jésus monta au Temple; et il y enseignait. 15 Et les Juifs s'étonnaient, disant: Comment celui-ci connaît-il les Écritures, n'étant point un homme qui ait étudié?**» — La question des Juifs ne portait pas sur la compétence de Jésus (comme le pense Tholuck, d'après les usages rabbiniques des temps postérieurs); mais leur étonnement provenait plutôt, d'après le texte, de l'assurance et de l'habileté avec lesquelles Jésus maniait les

déclarations scripturaires. — Il ne faut point sous-entendre γράμματα avec μεμαθηκώς, comme le font nos traducteurs («ne *les* ayant point étudiées»). Μεμαθηκώς est absolu: «N'ayant pas été disciple, n'ayant point passé par l'école des maîtres.» — Γράμματα désigne la littérature en général, et non pas seulement les saintes Écritures (γραφαί, ἱερὰ γράμματα). Comp. Act. XXVI, 24. Mais comme les écrits sacrés étaient chez les Juifs l'objet essentiel des études littéraires, γράμματα désigne certainement en première ligne les Écritures. — Cette parole des adversaires de Jésus prouve, comme Meyer l'observe avec justesse, que c'était un fait généralement connu que Jésus n'avait reçu aucun enseignement humain.

V. 16 et 17. «**Jésus leur répliqua disant: Mon enseignement n'est pas de moi, mais de celui qui m'a envoyé; 17 si quelqu'un veut faire sa volonté, il reconnaîtra si cet enseignement vient de Dieu ou si je parle de mon chef.**» — Jésus entre dans la pensée de ses auditeurs: pour enseigner, il faut certainement avoir été disciple. Et il montre qu'il satisfait à cette condition: «Je n'ai pas passé par l'enseignement de vos rabbins; mais je sors néanmoins d'une école, et d'une bonne école. Celui qui m'a donné ma mission, m'a aussi appris mon message, de sorte qu'en enseignant je ne tire rien de mon propre fonds. Renonçant à toute pensée propre, je ne travaille qu'à saisir avec docilité sa pensée et à la reproduire fidèlement.»

Mais comment vérifier une telle assertion? Le v. 17 en indique le moyen. L'enseignement de Jésus-Christ, dans sa portée la plus élevée, n'est qu'une divine méthode de sanctification; quiconque par conséquent cherche sérieusement à faire la volonté de Dieu, c'est-à-dire à se sanctifier, éprouvera bientôt la divine efficacité de cette méthode et rendra infailliblement hommage à l'origine divine de l'É-

vangile. — Plusieurs interprètes, surtout parmi les Pères (Augustin) et les réformateurs (Luther), ont entendu par la *volonté de Dieu*, non, comme nous venons de le faire, l'idéal moral formulé par la loi ou perçu par la conscience, mais le commandement même de la foi en Jésus-Christ : « Celui qui voudra obéir à Dieu, en croyant en moi, ne tardera pas à se convaincre par sa propre expérience qu'il a eu raison d'agir ainsi. » Le sens de Lampe se rapproche de celui-là ; il rapporte ici la volonté de Dieu aux préceptes de la morale chrétienne : « Celui qui voudra pratiquer ce que je commande se convaincra bientôt de la divinité de ce que j'enseigne. » M. Reuss également : « Jésus a déclaré (Jean VII, 17) que, pour comprendre ses discours, il fallait commencer par les mettre en pratique » (t. I, p. 160). La pratique sérieuse de la loi évangélique doit conduire en effet à la foi au dogme chrétien. Mais, si vraies que puissent être en elles-mêmes toutes ces idées, il est évident que Jésus ne peut employer ici le mot *volonté de Dieu* que dans un sens admis par ses adversaires et applicable à leur position actuelle, ce qui exclut l'application de cette expression à la foi ou à la morale chrétienne. Le sens de cette parole revient à celui de V, 46 : « *Si vous croyiez* sérieusement *à Moïse, vous croiriez aussi en moi*, » ou de III, 21 : « *Celui qui pratique la vérité, vient à la lumière.* » D'une part, la sublimité sainte de l'Évangile se révèle à une âme avide de perfection avec un éclat immédiat et irrésistible ; de l'autre, impuissante qu'elle est à réaliser l'idéal qui fuit devant elle à mesure qu'elle croit s'en rapprocher, elle est forcée de chercher le repos et la force dans les bras de l'envoyé divin qui se révèle à elle comme son Sauveur. La foi n'est donc pas le résultat d'une opération logique ; elle se présente à l'âme comme le moyen efficace de satisfaire le plus légitime de tous nos besoins, celui de sainteté. — Θέλῃ,

veut, n'indique que l'aspiration sincère, l'effort sérieux; car la réalisation de la sainteté reste impossible en dehors de la foi, et c'est précisément là ce qui pousse l'âme à la foi.[1]

1. Qu'il nous soit permis de citer ici un trait de l'histoire des missions qui nous a paru fournir le plus beau commentaire de cette sublime parole de Jésus. Il est tiré du récit du séjour à Lha-ssa, capitale du Thibet, de MM. Huc et Gabet, missionnaires catholiques en Chine, en 1846. «Un médecin, originaire de la province de Yun-nan, montra plus de générosité. Ce jeune homme, depuis son arrivée à Lha-ssa, menait une vie si étrange que tout le monde le nommait l'*Ermite chinois*. Il ne sortait que pour aller voir ses malades, et ordinairement il ne se rendait que chez les pauvres. Les riches avaient beau le solliciter; il dédaignait de répondre à leurs invitations, à moins qu'il n'y fût forcé par la nécessité d'obtenir quelques secours; car il ne recevait jamais rien des pauvres au service desquels il s'était voué. Le temps qui n'était pas absorbé par la visite des malades, il le consacrait à l'étude; il passait même la majeure partie de la nuit sur ses livres. Il dormait peu et ne prenait par jour qu'un seul repas de farine d'orge, sans qu'il lui arrivât jamais d'user de viande. Il n'y avait, au reste, qu'à le voir pour se convaincre qu'il menait une vie rude et pénible: sa figure était d'une pâleur et d'une maigreur extrêmes; et quoiqu'il fût âgé tout au plus d'une trentaine d'années, il avait les cheveux presque entièrement blancs. Un jour il vint nous voir pendant que nous récitions le bréviaire dans notre petite chapelle; il s'arrêta à quelques pas de la porte et attendit gravement et en silence. Une grande image coloriée, représentant le crucifiement, avait sans doute fixé son attention; car aussitôt que nous eûmes terminé nos prières, il nous demanda brusquement, et sans s'arrêter à nous faire les politesses d'usage, de lui expliquer ce que signifiait cette image. Quand nous eûmes satisfait à sa demande, il croisa les bras sur sa poitrine, et, sans dire un seul mot, il demeura immobile et les yeux fixés sur l'image du crucifiement; il garda cette position pendant près d'une demi-heure; ses yeux enfin se mouillèrent de larmes; il étendit les bras vers le Christ, puis tomba à genoux, frappa trois fois la terre de son front et se releva en s'écriant: «Voilà le seul Bouddha que les hommes doivent adorer!» Ensuite il se tourna vers nous, et après nous avoir fait une profonde inclination, il ajouta: «Vous êtes mes maîtres, prenez-moi pour votre «disciple» (*Voyage en Tartarie et en Thibet*, t. II, p. 325-328). — Telle est l'affinité profonde qui existe entre l'âme qui veut le bien et le Christ qui le réalise.

V. 18. Ce verset explique la manière dont se réalisera cette démonstration toute morale de la divinité de l'Évangile : « **Celui qui parle de son chef, cherche sa propre gloire ; mais celui qui cherche la gloire de celui qui l'a envoyé, celui-là est véridique, et il n'y a pas d'injustice en lui.** » — On envisage d'ordinaire ce v. 18 comme une seconde preuve juxtaposée à la première : v. 17, la preuve d'expérience interne ; v. 18, le critère objectif. L'*asyndéton* entre les v. 17 et 18 n'est pas favorable à cette explication ; le v. 18 doit plutôt être une confirmation vivement sentie de la pensée du v. 17. Un caractère, dans l'Évangile, est surtout propre à frapper l'homme avide de sainteté : c'est que tout y tend à glorifier Dieu, et Dieu seul. Or, du but il est aisé de conclure à l'origine : si tout, dans l'Évangile, est en vue de Dieu, tout aussi doit y provenir de Dieu. Cette parole explique donc la manière dont s'accomplira le γνώσεται, *il connaîtra* (v. 17) ; elle formule le syllogisme moral par lequel l'âme avide du bien arrivera à reconnaître Dieu dans l'Évangile. En même temps cette parole contient la réponse à l'accusation de ceux des auditeurs qui disaient : « *Il égare le peuple.* » Celui qui trompe les autres, le fait en vue de lui-même, et non pas de Dieu. Le messager qui ne cherche que la gloire du maître qui l'envoie et ne trahit aucun intérêt personnel dans ses communications, donne, en cela même, la preuve de la fidélité avec laquelle il rend son message ; aussi certainement il ne dit rien en vue de lui-même, aussi certainement il ne dit rien non plus de son propre chef. Le v. 18 a le caractère d'une maxime générale ; mais l'application que Jésus en fait à lui-même, est transparente. — Ce raisonnement peut s'appliquer à la Bible entière : Dieu y est glorifié de la première page à la dernière, et Dieu seul. L'homme dans ce livre est constamment humilié ; donc ce

livre est de Dieu. C'est l'argument qui atteint directement la conscience.

Les derniers mots du v. 18 : « *Et il n'y a pas d'injustice en lui,* » renferment la transition du λαλεῖν (*parler*), v. 17-18, au ποιεῖν (*faire*), v. 19-23. La parfaite véracité dans le message est accompagnée de la parfaite droiture dans la conduite. L'humilité du messager, qui ne cherche que la gloire de son maître, est à la fois la garantie de l'une et de l'autre. Si nous n'avions pas les versets suivants, nous pourrions penser que ces derniers mots ne s'appliquent qu'à l'accusation du v. 12 ; mais l'argumentation qui suit v. 19-23 montre que Jésus pense spécialement à l'accusation qui pesait sur lui comme violateur du sabbat (ch. V), et par laquelle on cherchait certainement à justifier ce jugement général : « *Il égare le peuple.* » Il n'y a donc aucune raison de donner à ἀδικία, comme le font plusieurs interprètes, le sens de *mensonge ;* ce serait briser le lien que Jésus lui-même établit par ces derniers mots entre ce qui précède et ce qui suit. On voit que l'inculpation dont il avait été l'objet au ch. V ne lui avait pas été indifférente, et combien il tenait à enlever à l'incrédulité tout prétexte.

2° V. 19-24 : La conduite de Jésus.

V. 19-23. « **Moïse ne vous a-t-il pas donné[1] la loi ? Et cependant aucun de vous n'accomplit la loi ! Pourquoi cherchez-vous à me faire mourir ? 20 La foule l'interrompit en disant : Tu es possédé d'un démon ; qui est-ce qui cherche à te faire mourir ? 21 Jésus répondit et leur dit : J'ai fait une œuvre, et pour cette œuvre[2], vous êtes tous dans l'étonnement. 22 Moïse vous a donné la circoncision (non qu'elle soit de Moïse, mais elle vient**

1. B D H lisent εδωκεν contre les 15 autres Mjj. qui ont δεδωκεν.
2. ℵ omet δια τουτο.

des pères), et le jour du sabbat vous circoncisez un homme. 23 Si un homme reçoit la circoncision en un jour de sabbat, pour que la loi de Moïse ne soit pas violée, pouvez-vous vous irriter contre moi de ce que j'ai guéri un homme tout entier en un jour de sabbat ? » — Ce passage est un exemple de l'habileté avec laquelle Jésus appliquait la loi. Mais, pour comprendre cette argumentation, il faut se garder de généraliser, comme le font la plupart des interprètes, l'application du v. 19. On accusait Jésus d'avoir violé la loi du sabbat donnée par Moïse ; c'était là l'*injustice* à laquelle il avait fait allusion v. 18. « Cette loi, dit-il maintenant, que vous me reprochez d'avoir violée, aucun de vous, qui vous posez en zélateurs de Moïse, ne se fait scrupule de la transgresser. » En disant cela, Jésus ne veut nullement exprimer cette idée banale que tout homme, comme pécheur, est transgresseur de la loi ; il pense déjà à une violation spéciale, analogue à celle dont on l'accusait lui-même, et qu'il précisera bientôt. Il ne faut pas non plus voir l'explication de ces mots dans la question suivante : « *Pourquoi cherchez-vous à me faire mourir ?* » comme si la transgression dont il accuse ici les Juifs était leur haine meurtrière contre lui. L'idée est bien plutôt, comme le montrera la suite : « Pourquoi vouloir me faire mourir, moi, moi seul, pour un crime qu'en réalité vous commettez tous ? » (Voir v. 22.) Remarquez le με, *moi*, en tête, en opposition à οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν : « Aucun de vous n'est innocent de la violation que vous me reprochez. Pourquoi donc est-ce sur moi exclusivement que tombe votre indignation ? » Jésus s'adresse à la multitude qui l'entoure comme représentant la nation tout entière. Le Vendredi-Saint n'a que trop bien justifié cette appréciation.

Jésus allait s'expliquer, quand la foule, qui n'était pas encore au fait des desseins secrets des chefs, l'interrompt

en lui reprochant de se livrer à des idées noires et à des soupçons sans fondement. On attribuait l'abattement, la mélancolie, les pensées sombres, à une possession diabolique (le κακοδαιμονᾶν des Grecs).

Jésus, sans relever cette injure, reprend avec calme son raisonnement, mais sous une forme un peu différente, déterminée par cette interruption. Au v. 21, Jésus reconnaît qu'il a fait, une fois, une œuvre dans laquelle on peut voir une violation du sabbat: «Et vous voilà tous, ajoute-t-il, criant au scandale, à cause de cette seule œuvre.» Θαυμάζειν exprime ici l'effroi qu'on éprouve devant un acte monstrueux. — Sur διὰ τοῦτο, voir plus bas.

«Mais, continue Jésus au v. 22, si j'ai, moi, violé une fois le sabbat en agissant comme je l'ai fait, vous le violez, vous, chaque semaine; et je vais vous le prouver.» Ici Jésus reprend l'argumentation commencée v. 19. Les mots: «*Moïse vous a donné la circoncision,*» rappellent et complètent ceux-ci (v. 19): «*N'est-ce pas Moïse qui vous a donné la loi?*» dans ce sens: «Le même Moïse qui a donné la loi de Sinaï, et établi le sabbat (v. 19), a aussi ordonné la circoncision (v. 22).» Les derniers mots: «*Vous circoncisez un homme le jour du sabbat,*» reproduisent en les précisant ceux-ci: «*Aucun de vous n'accomplit la loi,*» dans ce sens: «Et en raison de l'ordonnance de la circoncision, même au jour du sabbat vous circoncisez; et vous rompez ainsi le sabbat.» Jésus rappelle un fait qui se reproduisait continuellement en Israël. C'est que, lorsque le huitième jour, où tout enfant mâle devait être circoncis, tombait sur un jour de sabbat, chaque père israélite sacrifiait, sans hésiter, la loi du repos sabbatique à l'ordonnance de la circoncision.

«Et, ajoute enfin Jésus au v. 23, si vous vous croyez autorisés à rompre ainsi le sabbat, pour ne pas violer la loi

mosaïque (l'ordonnance de la circoncision), si pour obéir à Moïse vous estimez pouvoir désobéir à Moïse, je n'aurais pas le droit de faire valoir le même principe en faveur de l'œuvre que vous inculpez! » Pour renforcer cette conclusion logique, il lui donne le caractère d'un argument *à fortiori :* « N'est-il pas plus urgent de guérir un homme tout entier que de le purifier partiellement? »

Le principe sur lequel repose en dernière analyse toute cette argumentation est celui que Jésus a exprimé ailleurs en ces mots : « *Le sabbat a été fait pour l'homme.* » En vertu de ce principe, dès que dans la loi elle-même il s'élève un conflit entre le sabbat et un acte salutaire à l'homme, c'est ce dernier qui prime le sabbat, et cela sans même qu'une autorisation expresse ait été donnée par le législateur et uniquement parce que le bon sens a prononcé qu'il en devait être ainsi. En effet, dans la seule parole de Moïse relative à la circoncision (Lév. XII, 3), il n'était pas question de cette collision avec le sabbat. Et pourquoi donc l'œuvre de Jésus seule ne serait-elle pas au bénéfice d'un principe que la conscience nationale avait instinctivement proclamé ?

Nous rapportons le διὰ τοῦτο (v. 21) à θαυμάζετε, plutôt qu'à ce qui suit. C'est l'opinion de la plupart des interprètes modernes. Il n'y aurait qu'un moyen de justifier la liaison de ces mots à ce qui suit; ce serait d'interpréter : « C'est justement pour vous apprendre à ne point me juger comme vous le faites, que Moïse a introduit à dessein dans sa loi un conflit entre la circoncision et le sabbat. Il vous a donné par là le modèle de l'infraction pour laquelle vous voulez me tuer. » Le διὰ τοῦτο ainsi compris renfermerait la plus piquante ironie. Mais il est évidemment plus simple de le rapporter à ce qui précède, comme pendant des premiers mots du verset : « *une seule œuvre.* » On objecte qu'il devrait y avoir θαυμάζετε τοῦτο, et que Jean ne place jamais διὰ

τοῦτο à la fin de la phrase. Mais Jean ne veut point dire ici comme dans d'autres cas : s'étonner *du* fait, mais : se scandaliser *à l'occasion du* fait; de là l'emploi du διά. Et si ces mots sont renvoyés à la fin, c'est qu'ils devaient l'être comme pendant du ἓν ἔργον, qui était en tête de la phrase : « J'ai fait *une œuvre*, et vous jetez les hauts cris *à cause de cette œuvre-là.* » Comp. Act. III, 12.

Il n'est pas aisé de comprendre dans le contexte le but des mots : « *Non que la circoncision soit de Moïse, mais elle vient des pères.* » S'ils étaient destinés à relever la circoncision en rappelant sa haute antiquité, ils infirmeraient l'argumentation plutôt qu'ils ne la renforceraient. D'ailleurs, n'eût-on pas pu répondre : Et le sabbat n'est-il pas aussi antérieur à Moïse? Hengstenberg et beaucoup d'autres pensent qu'en intercalant cette remarque, Jésus veut mettre son érudition scripturaire, vantée au v. 15, à l'abri du reproche d'inexactitude que pouvait lui attirer la proposition précédente. Cette explication est puérile; si elle était fondée, il ne resterait, comme le dit Lücke, qu'à mettre cette parenthèse sur le compte du narrateur. La vraie explication nous paraît être celle-ci : Il n'y avait rien, aux yeux des Israélites, qui égalât la sainteté du Décalogue; c'était la loi donnée par les anges et déposée entre les mains du Médiateur (Gal. III, 19; Hébr. II, 2). Or, l'ordonnance de la circoncision n'appartenait nullement à cette loi si solennellement proclamée. Elle ne faisait point, comme l'ordonnance sabbatique, partie du Décalogue. Elle n'est mentionnée qu'une fois et en passant dans la grande législation mosaïque. C'était uniquement une tradition antique, à laquelle Moïse avait donné une place dans le code. Qui se serait attendu, d'après cela, à ce qu'en cas de conflit, elle aurait le pas sur l'un des grands commandements du Décalogue! Cette remarque était donc très-propre à fortifier l'argumentation du Seigneur. M. Renan

cite ce passage comme l'un de ceux qui «portent la trace de ratures ou de corrections» (p. XXXII). Cette remarque n'a pas le moindre fondement.

Les mots du v. 23: « *Afin que la loi de Moïse ne soit pas violée,* » ont une grande force : «Vous transgressez le sabbat afin de ne pas désobéir à Moïse!» — Pour bien comprendre l'*à fortiori* du v. 23, il faut se rappeler qu'il y a dans les deux faits mis en parallèle, la circoncision et le miracle de Jésus, un fait physique et un résultat moral. Dans la première, le fait physique consiste dans une purification partielle, locale; le résultat moral est l'entrée dans l'alliance typique. Dans le second, le fait physique est une restauration complète de la santé, et le but moral, la sanctification réelle de l'individu: V, 14: « *Tu as été guéri, ne pèche plus désormais.* » Sous les deux rapports la supériorité du second de ces actes est incontestable. Il faut se garder de l'explication de Bengel et de Stier qui pensent que par l'expression « *un homme tout entier* » Jésus veut désigner ici l'homme physique *et moral* en opposition à l'homme purement physique, but de la circoncision. Assurément la circoncision n'était point une affaire purement ni même essentiellement médicale.

Ce qu'il y a de remarquable, dans cette apologie, c'est d'abord qu'elle fait complètement abstraction de la nature miraculeuse de l'acte incriminé ; *une seule œuvre*, dit modestement Jésus : il est clair néanmoins que le caractère prodigieux de cette œuvre forme l'imposante arrière-garde de toute cette argumentation. C'est ensuite la différence entre ce mode de justification et celui du ch. V : Jésus parle ici aux foules; sa démonstration n'est point dogmatique; il l'emprunte à un fait de la vie pratique, dont la portée tombe sous les sens: « Ce que j'ai fait, vous le faites tous, et pour bien moins! » Quoi de plus populaire et de plus frappant?

V. 24. Jésus termine par un appel à leur bon sens: « **Ne**

jugez pas selon l'apparence ; mais prononcez le jugement[1] conforme à la justice. » — Ὄψις, *la vue*, d'où *l'apparence*, désigne ici le côté extérieur et purement formel des choses. A ce point de vue, la guérison de l'impotent pouvait paraître une violation du statut sabbatique. — *Le jugement juste* est celui qui applique à la tendance intime de l'acte incriminé l'esprit de la loi. L'article devant κρίσιν peut désigner ou le jugement dans ce cas déterminé, ou le jugement en général, dans chaque cas qui se présente. La forme tout à fait générale de la proposition négative dans le premier membre parle, comme le dit Lücke, en faveur de ce dernier sens; si on lit dans le second membre l'aor. κρίνατε, ce temps convient aussi parfaitement à ce sens. Et n'est-il pas évident que la leçon κρίνετε est provenue de l'imitation du premier membre?

2. La vraie origine de Jésus : v. 25-30.

V. 25-27. **« Quelques-uns des habitants de Jérusalem disaient donc : N'est-ce pas ici celui qu'ils cherchent à faire mourir? 26 Et voyez, il parle avec liberté, et ils ne lui disent rien. Les chefs[2] auraient-ils[3] vraiment reconnu qu'il est[4] le Christ? 27 Cependant, celui-ci, nous savons d'où il est, tandis que le Christ, quand il viendra[5], personne ne saura d'où il est. »** — Tant de liberté et d'éclat dans la prédication de Jésus frappa quelques-uns des habitants de Jérusalem (οὖν, *donc*). Connaissant les intentions de la police sacerdotale mieux que la multitude

1. B D L T lisent κρινετε, tandis que T. R. avec 13 Mjj. (parmi lesquels ℵ) la plupart des Mnn. Or. lit κρινατε.

2. ℵ : αρχιερεις au lieu d'αρχοντες.

3. ℵ D : μητι au lieu de μηποτε.

4. T. R. ajoute ici avec 11 Mjj. Mnn. Syr^{sch} αληθως qui est omis par ℵ B D K L T X 25 Mnn. It^{plerique} Vg. Cop. Syr^{cur} Or.

5. ℵ ajoute ici μη πλειονα σημεια ποιησει η οταν ερχεται.

venue du dehors (ὁ ὄχλος), ils étaient sur le point de tirer de ce fait des conséquences favorables à Jésus ; mais ils se sentent arrêtés par une objection tirée d'une idée généralement répandue à cette époque : c'est que l'origine du Messie devait être tout à fait inconnue. Nous retrouvons une trace de cette opinion dans Justin, qui met dans la bouche du Juif Tryphon ces paroles : « Le Christ, même après sa naissance, doit rester inconnu et ne point se connaître lui-même et être sans aucune force, jusqu'à ce qu'Élie survenant l'ait oint et le révèle à tous. » Cette idée se rattachait peut-être aux prophéties qui décrivaient le profond abaissement auquel serait réduite la famille de David, au moment de la naissance du Christ. L'on savait bien, sans doute, que le Messie naîtrait à Bethléem : mais le πόθεν ἐστίν (*d'où il est*) désignait ici non la localité, mais les parents, la famille; et ceux qui parlent s'imaginent connaître parfaitement l'origine de Jésus, sous ce dernier rapport. Comp. VI, 42. C'est ainsi qu'ils sacrifient l'impression morale produite sur eux par la personne et la parole du Seigneur à une pure objection critique : mauvaise méthode pour parvenir à la vérité !

V. 28 et 29. **« Jésus s'écria donc, enseignant dans le Temple et disant : Vous me connaissez, et vous savez d'où je suis : et pourtant je ne suis pas venu de mon chef ; mais il y en a réellement[1] un qui est celui qui m'a envoyé, et que vous ne connaissez pas. 29 Moi[2], je le connais ; car je procède de lui[3], et c'est lui qui m'a envoyé. »** — Jésus, prenant pour thème (οὖν) cette objection, prononce un nouveau discours qui se rapporte, non plus à sa doctrine et à sa conduite, mais à sa personne. — Le mot ἔκραξεν

1. ℵ seul : αληθης au lieu d'αληθινος.
2. T. R. ajoute δε avec ℵ D X plusieurs Mnn. I[aliq.] Cop. Syr.
3. ℵ seul : παρ' αυτω au lieu de παρ' αυτου.

exprime une forte élévation de la voix, en rapport avec la solennité de la déclaration suivante. — Les mots ἐν τῷ ἱερῷ, *dans le Temple*, ou bien indiquent que Jésus avait changé de localité depuis l'enseignement précédent, ou bien, rappelant la parole des habitants de Jérusalem v. 26, sont destinés à faire ressortir la circonstance que c'était sous les yeux et aux oreilles mêmes des chefs, que Jésus parlait de la sorte. — Jésus entre ici, exactement comme au v. 16, dans la pensée de ses adversaires, et, s'appropriant leur objection, la transforme en une preuve en sa faveur. Il répète d'abord leur assertion. Dans les deux καί qui introduisent et lient les deux premières propositions, s'exprime évidemment le dessein de confondre une prétention. Le troisième καί fait antithèse aux deux précédents et commence proprement la réplique de Jésus. Il faut se garder de voir, avec Meyer, dans les deux premières propositions une concession : « Il est vrai que vous me connaissez à un certain point de vue, mais non complètement. » Le ton des deux premiers καί est, comme nous venons de le voir, légèrement ironique, et les deux premières propositions ont certainement une tournure interrogative (Grotius, Luthardt). Si la connaissance que les Juifs croyaient avoir de son origine, eût été réelle, il eût fallu en conclure que cette origine était purement naturelle, et sa mission messianique, imaginaire. Jésus repousse cette conséquence dans la seconde partie du v. 28, d'abord sous la forme négative, puis d'une manière positive : « Je ne me suis pas donné moi-même ma mission, mais je suis réellement un envoyé. » Ἀληθινός n'a pas plus ici qu'ailleurs le sens d'ἀληθής, comme l'ont pensé un grand nombre d'interprètes depuis Chrysostome. Le sens du mot et le contexte ne permettent point cette explication qui a donné lieu à la correction du *Sinait.* Jésus ne veut point dire ici que son

envoyant est véridique, mais qu'il est réel. C'est le sens qu'exige le contraste avec l'idée précédente: *venir de son chef.* Il faut donc prendre ἀληθινός dans son sens le plus rigoureux : « Celui qui m'a envoyé est réellement ce qu'il est (mon envoyant). » Jésus veut exprimer par là avec force que ce n'est pas seulement lui, Jésus, qui le donne pour tel. — Les derniers mots : « *Que vous ne connaissez pas,* » sont pleins de finesse en même temps que de sévérité. Il est sévère de dire à des Juifs qu'ils ne connaissent pas celui dont ils se font gloire d'être les seuls adorateurs; mais, tout en enfonçant cet aiguillon dans leur conscience, Jésus leur montre habilement comment le critère par lequel ils prétendent l'éconduire, le signale précisément comme le Messie. Ces derniers mots appliquent en effet à Jésus d'une manière satisfaisante le postulat posé par les Juifs, v. 27. C'est, si l'on veut, une argumentation *ad hominem.* Jésus se la permet, parce qu'il trouve ainsi le moyen de spiritualiser au plus haut degré la notion de Messie, comme il le fait expressément au v. 29.

A l'ignorance de Dieu qu'il reproche aux Juifs, Jésus oppose la conscience intime qu'il a lui-même de Dieu et de sa relation avec lui. Cette relation est d'abord celle de l'essence (εἰμί), puis celle de la mission (ἀπέστειλεν). La distinction expresse que Jésus établit entre ces deux propositions subordonnées, ne permet pas de rapporter la première à la mission. Jésus affirme qu'il connaît Dieu, d'abord à cause de la communauté d'essence qui l'unit à lui, ensuite à cause de l'origine divine de sa mission. L'envoyé confère intimement avec celui qui l'envoie, et le connaît par conséquent. De là il résulte qu'il est le Messie, mais dans un sens bien plus élevé que celui que les Juifs donnaient à ce mot.

V. 30. « **Ils cherchaient donc à se saisir de lui; et**

cependant personne ne mit la main sur lui, parce que son heure n'était pas encore venue. » — Le résultat de cette ferme protestation (οὖν) fut de confirmer ses adversaires déclarés dans le dessein de l'arrêter. Mais l'heure marquée n'avait pas encore sonné. L'expression *son heure* ne désigne pas celle de son arrestation (XVIII, 12), comme le pense Hengstenberg, mais celle de sa mort (comp. II, 4; VII, 8). — Le décret divin, auquel fait allusion l'évangéliste, n'exclut pas, mais implique au contraire les causes secondes. Parmi celles-ci, les interprètes font surtout ressortir la vénération dont les foules entouraient encore Jésus. Mais, s'il en était ainsi, comment expliquer l'arrestation et le meurtre du Seigneur immédiatement après le jour des Rameaux ? Il est plus juste de penser avec Hengstenberg à la résistance qu'opposait encore la conscience de ses adversaires aux mesures extrêmes auxquelles les poussait leur haine. Quand leur endurcissement fut consommé et que l'Esprit de Dieu cessa de retenir leurs mains, alors sonna l'heure de Jésus. M. Reuss affirme que « l'interprétation historique de ce verset crée une contradiction » (t. II, p. 325). Il nous est impossible de voir laquelle.

3. Le prochain départ de Jésus : v. 31-36.

V. 31 et 32. « **Mais il y en eut plusieurs dans la multitude qui crurent en lui, et ils disaient : Le Christ, quand il viendra, fera-t-il plus de miracles que n'en a fait[1] celui-ci ? 32 Les pharisiens entendirent ces propos qui circulaient dans la foule à son sujet, et, de concert avec les grands sacrificateurs, ils envoyèrent des huissiers pour le saisir.** » — Tandis que les adversaires de Jésus se confirment dans leur dessein, une autre partie de la multitude s'affermit dans la foi. Le v. 31 caractérise un progrès

1. ℵ D It^plerique Vg. Syr^sch : ποιει au lieu de εποιησεν.

marqué sur le v. 12. Les partisans de Jésus sont nombreux, et leur profession, aussi explicite qu'il est possible dans la position de dépendance où ils se trouvent vis-à-vis des chefs. Si la timidité ne les arrêtait, ils proclameraient hautement Jésus le Messie.

Cette impression de la multitude irrite encore plus les adversaires de Jésus. Le lieu des séances du sanhédrin ne devait pas être éloigné de celui où se passaient ces scènes (voir à VIII, 20). Il est possible qu'en s'y rendant, quelques-uns des chefs eussent entendu de leurs propres oreilles ces propos favorables à Jésus; il est possible aussi que des espions les leur eussent rapportés pendant leur séance. Le terme ἤκουσαν permet les deux sens. C'est ici le moment où le sanhédrin, à la tête duquel étaient les grands sacrificateurs (ἀρχιερεῖς), se laisse entraîner, probablement sous l'influence du parti pharisien (φαρισαῖοι, répété deux fois dans ce verset), à une démarche que l'on peut envisager comme l'ouverture de la série des mesures juridiques dont le supplice de Jésus a été le terme. Les huissiers envoyés n'avaient pas sans doute l'ordre formel de le saisir immédiatement; autrement ils n'eussent pu se dispenser d'exécuter ce mandat d'arrêt. Ils devaient se mêler aux groupes et, profitant d'un moment favorable où Jésus leur donnerait quelque prise et où le vent de l'opinion tournerait contre lui, s'emparer de lui et le conduire devant le sanhédrin.

V. 33 et 34. «**Jésus dit**[1] **donc: Je ne suis plus avec vous qu'un peu de temps, et je m'en retourne à celui qui m'a envoyé. 34 Vous me chercherez, et vous ne me trouverez point; et là où je serai, vous ne pouvez y venir.**» — Jésus n'ignora point cette mesure hostile; elle réveilla chez lui le pressentiment de sa mort prochaine et lui in-

1. Le αυτοις du T. R. n'a pour lui que T et quelques Mnn.

spira (οὖν) les paroles suivantes. Il invite, dans ce discours, les Juifs à profiter du temps, bientôt écoulé, qu'il a à passer avec eux. Il y a correspondance entre les expressions : « *Je m'en vais,* » et : « *Celui qui m'a envoyé.* » L'idée d'envoi renferme naturellement celle d'un séjour purement temporaire.

La conclusion pratique sous-entendue du v. 33 : « Hâtez-vous de croire ! » est rendue plus pressante par le v. 34. Jésus décrit d'une manière saisissante l'état d'abandon dans lequel se trouvera bientôt plongé ce peuple, s'il persiste à rejeter celui qui seul peut le conduire au Père ; c'est la description de l'état actuel des Juifs, conséquence de leur incrédulité : une attente continuelle et toujours déçue, la tentative impuissante de retrouver Dieu, après avoir laissé passer la visite de celui qui seul aurait pu les conduire à lui. C'est là le sens dans lequel Jésus cite cette parole XIII, 33 (comp. XIV, 6). C'est aussi celui dans lequel il la répétera bientôt après, sous une forme plus accentuée encore, VIII, 21-22. Il n'y a aucune difficulté à étendre le sens du pron. με à l'idée générale de Messie. Attendre le Messie, c'est bien, de la part des Juifs, et sans qu'ils s'en doutent, chercher Jésus. La première partie de l'avertissement s'adresse plutôt à la nation dans son ensemble ; la seconde, aux individus. — Le *lieu* où sera alors Jésus, c'est le ciel. Ils n'y pourront parvenir, parce que lui seul pouvait les y transporter (XIV, 3), et qu'ils ont laissé passer le moment où ils eussent pu s'attacher à lui. Le présent εἰμί (« *où je suis* en ce moment-là ») ne peut se rendre en français que par le futur. — Cette seconde partie du verset ne permet d'expliquer le ζητεῖν (*chercher*), dans la première, ni d'une recherche inspirée par la haine (Origène) — comp. XIII, 33 — ni de celle de l'âme repentante — elle n'eût pas manqué de conduire les Juifs au salut — ni de l'attente superstitieuse de

l'apparition du Messie au moment de la ruine de Jérusalem («venir *où je suis !*»).

V. 35 et 36. «**Alors les Juifs se dirent entre eux : Où va-t-il donc se rendre, que nous ne le trouverons point? Veut-il s'en aller vers ceux qui sont épars parmi les Grecs, et enseigner les Grecs? 36 Que signifie cette parole qu'il a dite : Vous me chercherez, et vous ne me trouverez point ; et là où je serai, vous ne pouvez y venir.**» — Ces paroles sont naturellement ironiques. Repoussé par les seuls Juifs vraiment dignes de ce nom, ceux qui habitent la Terre-Sainte et parlent la langue des pères, Jésus s'en ira-t-il essayer de son rôle de Christ auprès des Juifs dispersés dans le monde grec, et, par l'intermédiaire de ceux-ci, fonder une œuvre messianique chez les païens? Un beau Messie, en vérité, que celui qui, rejeté des Juifs, devient le docteur des Gentils ! — L'expression διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων désigne cette portion du peuple juif qui habitait hors de Palestine, dispersée chez les païens ; τοὺς Ἕλληνας : les païens proprement dits. — Cette supposition moqueuse écartée, ils reviennent (v. 36) à la parole de Jésus, à laquelle ils ne trouvent absolument aucun sens. Meyer prétend que, si Jésus se fût exprimé aussi clairement que le rapporte l'évangéliste (v. 33), sa parole n'eût pu donner lieu à un si grossier malentendu ; les mots : « *A celui qui m'a envoyé,* » s'ils eussent réellement été prononcés, auraient tout expliqué. Et d'après M. Reuss aussi, le v. 35 renferme «une méprise trop flagrante pour être concevable» (t. II, p. 323). Mais nous faisons-nous une idée assez juste du matérialisme grossier des contemporains de Jésus pour délimiter ainsi la possibilité de leurs méprises ? Après des années passées avec Jésus, les apôtres interprétaient encore une invitation à se garder du levain des pharisiens comme un reproche de ce qu'ils avaient négligé de

se pourvoir de pain : ce sont eux-mêmes qui racontent modestement ce malentendu ; et ils ne l'ont pas inventé sans doute pour faire grandir leur maître en se ridiculisant. Et les Juifs, à qui l'idée du départ du Messie était aussi étrangère que nous le serait, à nous, celle de sa présence terrestre et de son règne visible (comp. XII, 34), auraient immédiatement compris que, dans la parole précédente, Jésus leur parlait de s'en retourner à Dieu et dans le ciel! D'ailleurs n'était-ce pas la première fois que plusieurs d'entre les auditeurs de Jésus l'entendaient parler ; et ne pouvaient-ils pas réellement se figurer que celui qui l'envoyait était un personnage inconnu, et le lieu où il se proposait de se retirer, quelque endroit hors de la Terre-Sainte, où on ne voulait plus le souffrir?

L'évangéliste prend une sorte de plaisir à reproduire *in extenso* cette supposition moqueuse. Pourquoi ? Parce que, comme la parole de Caïphe au ch. XII, elle s'était transformée en prophétie. Au moment même où Jean écrivait, Jésus n'était-il pas réellement devenu le Messie des Grecs ? Jean ne rédigeait-il pas son évangile dans la langue et dans le pays des Gentils ?

III.

Depuis le dernier jour de la fête : VII, 37-VIII, 59.

Le dernier et grand jour de la fête, Jésus renonce entièrement à la forme apologétique qu'il avait donnée à ses premiers enseignements. Sa parole prend une solennité proportionnée à celle de ce saint jour ; il s'affirme lui-même comme la réalité des grands symboles historiques que rappelait toute cette fête. Ses déclarations ne font qu'exaspérer l'incrédulité qui l'entoure, tandis qu'elles rendent plus étroit le lien déjà formé entre les croyants et lui.

Quatre morceaux : 1° La vraie source : VII, 37-52 ; 2° La vraie lumière : VIII, 12-20 ; 3° Le vrai Messie : VIII, 21-29 ; 4° L'opposition radicale entre lui et eux : VIII, 30-59. — Le passage VII, 53-VIII, 11, qui contient le récit de la femme adultère, ne nous paraît point appartenir au texte authentique de cet évangile.

I. *La vraie source :* VII, 37-52.

Jean rapporte le discours de Jésus et en donne l'explication (v. 37-39) ; il dépeint les impressions diverses de la multitude (v. 40-44), et enfin la séance du sanhédrin, après le retour des huissiers (v. 45-52).

1. Le discours de Jésus : v. 37-39.

V. 37 et 38. « **Le dernier et grand jour de la fête, Jésus se tint là et, élevant la voix[1], dit : Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi[2] et qu'il boive ; 38 celui qui croit en moi, comme l'a dit l'Écriture, des fleuves d'eau vive couleront de son sein.** » — Les interprètes reconnaissent aujourd'hui presque tous que le *dernier jour* de la fête n'est pas le septième, qui n'était distingué par rien, mais le huitième, que signalaient certains rits particuliers. Sans doute, Deut. XVI, 13, il n'est parlé que de sept jours de fête, et il en est de même Nomb. XXIX, 12 ; mais dans ce dernier passage se trouve, au v. 35, cette indication supplémentaire : « *Et, au huitième jour, vous aurez une assemblée solennelle, et vous ne ferez aucun travail ;* » ce qui concorde avec Lév. XXIII, 36 et Néh. VIII, 18 : « *Ainsi on célébra la fête solennelle pendant sept jours, et il y eut une assemblée solennelle au huitième jour, comme il était or-*

1. ℵ D It. Vg. Cop. : εκραζεν.
2. ℵ D $It^{aliq.}$ omettent προς με.

donné, » aussi bien qu'avec Josèphe (*Antiq.* III, 10, 4 : « Célébrant la fête pendant huit jours »), 2 Macc. X, 7, et les rapports des rabbins. Le huitième jour occupe dans tous ces passages une position indépendante, ce qui s'explique parfaitement soit par la supposition de Lange, qui voit dans ce jour le mémorial de l'entrée dans Canaan, soit par celle de Philon, qui l'envisage comme la clôture non-seulement de la fête des Tabernacles, mais du cycle des grandes fêtes annuelles. C'est probablement dans le même sens que Josèphe l'appelle « la conclusion sainte de l'année » (συμπέρασμα τοῦ ἐνιαυτοῦ ἁγιώτερον). Ce jour est appelé *grand*, non-seulement par la raison que nous venons de dire, mais aussi parce qu'il était sanctifié par une assemblée solennelle et par le repos sabbatique, et parce que le peuple, abandonnant ses tentes de feuillage, se rendait dans le Temple et rentrait de là dans ses demeures. Il est appelé par les Juifs (traité *Succa*) « le dernier et bon jour. » — Le δέ indique une progression : le récit passe à quelque chose de plus grand. Les termes εἱστήκει et ἔκραξε désignent une pose plus solennelle et un son de voix plus élevé que d'ordinaire. Le plus souvent, Jésus enseignait assis ; cette fois, il se tenait debout. — Il est difficile de penser que l'image dont il se sert en cette occasion ne lui fût pas inspirée par l'une des circonstances de la fête. Presque tous les commentateurs admettent qu'il pensait à la libation qui se célébrait chaque matin de la semaine sacrée. Conduit par un prêtre, tout le peuple descendait du Temple, après le sacrifice, à la source de Siloé ; le prêtre remplissait à cette source, célébrée déjà par les prophètes, une cruche d'or, et la rapportait dans le parvis au milieu des cris de joie de la multitude et au son des cymbales et des trompettes. L'allégresse était si grande que les rabbins avaient coutume de dire que celui qui n'avait pas assisté à cette cérémonie et aux autres semblables qui

distinguaient cette fête, ne savait pas ce que c'est que la joie. De retour dans le Temple, le prêtre montait sur l'autel des holocaustes; le peuple lui criait: « Élève ta main! » et il accomplissait la libation, versant à l'occident la cruche d'or, à l'orient une coupe remplie de vin, dans deux vases d'argent percés de trous. Pendant la libation, le peuple chantait, toujours au bruit des cymbales et des trompettes, les paroles Es. XII, 3 : « *Vous puiserez des eaux avec joie à la source du salut*, » paroles auxquelles la tradition rabbinique attribuait tout spécialement une signification messianique. Est-ce à ce rit que Jésus fait allusion? Sans doute, il n'est pas certain que cette libation se célébrât encore le huitième jour. Rabbi Juda le nie même positivement. Mais cela ne prouverait rien contre l'allusion à cette cérémonie qui avait eu lieu tous les jours précédents. Il est même probable que, si Jésus a voulu se désigner comme la véritable eau de Siloé, la source du salut, il l'a fait plutôt dans un moment de calme, où, comme le dit Lange, le vide produit par l'omission de la cérémonie se faisait sentir, qu'en faisant concurrence au rit sacré au moment où il s'accomplissait au milieu d'une étourdissante allégresse. Meyer objecte avec plus de raison que, dans la cérémonie, il n'était pas question de *boire* l'eau puisée, tandis que l'action de boire est le point saillant dans la parole suivante de Jésus. Mais surtout nous demanderons s'il serait bien digne de Jésus de prendre son point d'appui, pour un témoignage de cette importance, dans une cérémonie tout humaine. Qu'était-ce que ce rit? Un simple emblème, destiné à rappeler l'un des plus grands bienfaits théocratiques, l'effusion de l'eau du rocher au désert. N'est-il pas vraisemblable que Jésus remonte, à l'occasion du rit sans doute, jusqu'au fait miraculeux dont il était destiné à conserver le souvenir? C'est donc au rocher, au moyen duquel Dieu avait abreuvé son

peuple, que Jésus se compare. Au ch. II, il s'était présenté comme le vrai Temple, au ch. III comme le vrai serpent d'airain, au ch. VI comme le pain du ciel, la vraie manne; au ch. VII, il est le vrai rocher; au ch. VIII, il sera la vraie nuée lumineuse, et ainsi de suite, jusqu'au ch. XIX, où il réalisera enfin le type de l'agneau pascal. C'est ainsi que Jésus, profitant de chaque fête, transforme en sa personne toute l'ancienne alliance, tant il se sent et il se sait l'essence même de tous les symboles théocratiques. Voilà le quatrième évangile. Qu'on apprécie d'après cela l'opinion de ceux qui font de ce livre un écrit étranger ou même opposé à l'ancienne alliance. Toutes les racines de la pensée chrétienne y plongent au contraire dans le sol de l'Ancien Testament.

Jésus se place donc, dans les paroles solennelles des v. 37 et 38, en face de la scène du désert, rappelée, les jours précédents ou ce jour même, par la joyeuse cérémonie de la libation. Les premiers mots: « *Si quelqu'un a soif*, » font précisément allusion au misérable état du peuple consumé au désert par une soif ardente. C'est à ceux qui ressemblent à ces Israélites altérés, que Jésus adresse son invitation. La soif est l'emblème des vrais besoins spirituels. Comp. Matth. V, 6 : « Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice. » Ces cœurs altérés de pardon et de sainteté sont ceux que le Père a attirés, et Moïse, préparés. Ἐάν τις, *s'il arrive que quelqu'un*, rappelle combien ces besoins spirituels peuvent aisément être étouffés. Jésus se présente au cœur altéré comme le rocher d'où jaillira pour lui l'eau vive : « *Qu'il vienne à moi et qu'il boive.* » Ces deux impératifs, ainsi liés, signifient : Il n'y a pas autre chose à faire qu'à venir ; une fois venu, qu'il boive!

Le v. 38 est d'ordinaire envisagé comme une simple amplification du v. 37. Mais les mots : « *Celui qui croit en moi*, »

ne reproduisent point le sens de ceux-ci : « *Si quelqu'un a soif.* » Ils correspondent bien plutôt à la seconde partie du v. 37 : « *Qu'il vienne et qu'il boive.* » Comme il arrive si souvent chez Jean, l'idée qui forme le terme du verset précédent, est le point de départ du suivant. La grâce obtenue devient le moyen d'obtenir une grâce supérieure ; c'est le χάριν ἀντὶ χάριτος de I, 16. Il y a donc gradation de la promesse du v. 37 à celle du v. 38 : « *Et même il arrivera qu'une fois désaltéré le croyant...* » Et il ne faudra pas nous étonner de trouver dans l'image suivante une richesse de sens qui dépasse de beaucoup celle de l'image précédente. Le croyant abreuvé de l'eau du rocher y est présenté, en effet, comme transformé lui-même en un rocher d'où jaillit pour d'autres l'eau vive. C'est la plus éclatante confirmation de la promesse du v. 37 : *Qu'il boive.* Il sera tellement saturé lui-même qu'il débordera en torrents d'eau vive.

La difficulté est de savoir à quel passage de l'Ancien Testament Jésus fait allusion en disant : « *Comme l'a dit l'Écriture ;* » car nulle part, ce semble, l'Ancien Testament ne promet rien de pareil aux adhérents du Messie. Meyer cite És. XLIV, 3 : « *Je répandrai des eaux sur celui qui est altéré... mon Esprit sur ta postérité.* » LV, 1 : « *Vous tous qui êtes altérés, venez aux eaux.* » LVIII, 11 : « *Tu seras comme un jardin arrosé et comme une source dont les eaux ne tarissent point.* » Mais il manque dans tous ces passages une expression à laquelle puisse se rapporter l'image si frappante et si précise de κοιλία, *sein.* Hengstenberg, toujours préoccupé de retrouver le Cantique des cantiques dans le Nouveau Testament, cite Cant. IV, 12 : « *Ma sœur, mon épouse, tu es un jardin fermé, une source close, une fontaine scellée,* » et v. 15 : « *O fontaine des jardins, ô puits d'eau vive, ruisseaux découlants du Liban !* » Et comme ces citations échouent contre la même objection que les précédentes, il

cherche à expliquer l'image de κοιλία par une allusion à Cant. VII, 3, où le nombril de Sulamith est comparé à une coupe arrondie. Quelle puérilité! Beaucoup d'interprètes pensent aux tableaux prophétiques dans lesquels le salut messianique est représenté sous l'image d'un torrent descendant de la colline du Temple et fertilisant les contrées d'alentour (Joël III, 18; Zach. XIV, 8; et surtout Ez. XLVII, 1-12). Mais ces descriptions n'ont rien qui se rapporte spécialement aux *disciples* du Messie, et l'image de κοιλία reste toujours inexpliquée. Selon Bengel, Jésus fait allusion à la cruche d'or qui servait à la libation, et selon Gieseler, à la caverne souterraine située dans la colline du Temple d'où sortent les eaux qui s'écoulent dans le Cédron. Mais ces deux explications du terme κοιλία ne rendent point compte de la citation de l'Ancien Testament. Par un expédient désespéré, Stier rattache les mots ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ au verset précédent, comme sujet de πινέτω : « Qu'il boive, celui qui croit en moi; » et il trouve ainsi moyen de rapporter le pron. αὐτοῦ (v. 38), non pas au croyant, mais au Messie. Cette construction est évidemment forcée. L'*asyndéton* entre v. 37 et 38 ne se justifie pas dans ce sens, et la difficulté du terme κοιλία demeure. L'explication de Chrysostome ferait tomber toute difficulté; il rapporte les mots : «*Comme a dit l'Écriture,*» uniquement à *celui qui croit :* «Celui qui croit en moi conformément aux Écritures. » Mais dans l'idée de foi il n'y a rien qui motive un appel aussi spécial à l'Ancien Testament que celui que renferment les mots : «*Comme a dit.*» Semler, Bleek, admettent une allusion à un écrit non canonique. Ce serait une exception unique dans les discours de Jésus. On a manqué la vraie explication, parce qu'on ne s'est pas replacé en face du grand événement théocratique auquel pensait Jésus.

Il était dit Ex. XVII, 6 : « *Voici, je me tiendrai là devant*

toi, sur un rocher en Horeb, et tu frapperas le rocher, et il en (מִמֶּנּוּ) *sortira des eaux et le peuple boira.*» Nomb. XX, 11: «*Et des eaux abondantes* (מַיִם רַבִּים) *sortirent.*» Comp. encore Deut. VIII, 15; Ps. CXIV, 8. Il est probable que tous ces passages avaient été relus durant la fête, à l'occasion de la libation symbolique qui rappelait l'événement auquel ils s'appliquaient. Ils étaient donc présents à tous les esprits. La formule de citation: «*Comme a dit l'Écriture,*» n'est pas un *il est écrit* proprement dit; elle signifie simplement: «Pour employer l'expression scripturaire.» L'expression ποταμοὶ ὕδατος reproduit celle de מַיִם רַבִּים (*des eaux abondantes*). Le terme κοιλία αὐτοῦ, *son sein*, est tiré du מִמֶּנּוּ (*du dedans de lui*) de l'Exode; il rappelle la cavité intérieure du rocher d'où devaient jaillir les eaux, d'après la promesse de Jéhovah; dans l'application, il désigne l'intérieur de l'homme qui, saturé de la vie de Christ, s'ouvre, semblable au rocher, et répand au dehors sa richesse. Il n'y a pas jusqu'au futur ῥεύσουσιν, *couleront*, qui ne reproduise la forme de la promesse dans la parole de l'Ancien Testament à laquelle Jésus fait allusion. Quant à Jésus, son rôle dans cette seconde partie de la promesse est celui de Jéhovah, ce rocher invisible et spirituel, qui accompagnait les Israélites à travers le désert (1 Cor. X, 4) et qui, lorsqu'il était nécessaire, changeait le rocher matériel en source d'eau. Dans la promesse il disait: «*Je me tiendrai là sur le rocher... et les eaux couleront.*» Il semble presque qu'il y ait une allusion à cette expression dans le εἱστήκει du v. 37. Comme Jéhovah promettait dans l'Écriture de faire jaillir des eaux de l'intérieur du rocher, ainsi, dit Jésus, je ferai, moi, jaillir l'eau vive du cœur du croyant désaltéré.

V. 39. «**Or il disait cela de l'Esprit que devaient re-**

cevoir ceux qui croyaient en lui[1]; en effet, l'Esprit[2] n'était pas encore[3], parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié[4].» — L'exégèse moderne critique l'explication que Jean donne au v. 39 de la parole de Jésus, v. 38. Le futur ῥεύσουσιν, dit Lücke, est purement relatif et dépendant de la condition de la foi; il s'agit donc d'un fait qui devait s'accomplir immédiatement pour le croyant; d'ailleurs l'eau vive, la vie éternelle que le croyant puise dans les paroles de Jésus, n'est pas le Saint-Esprit. Ce passage est également l'un de ceux que cite M. Reuss en preuve de son assertion que Jean « se méprend sur le sens et la portée de certaines paroles du Seigneur » (t. II, p. 315). Assurément, si le v. 38 n'était qu'un simple développement du v. 37, cette critique serait fondée; mais nous avons vu qu'il n'en est rien et que la seconde promesse dépasse de beaucoup la première. Rien n'empêche donc exégétiquement d'admettre que, tandis que celle du v. 37 pouvait se réaliser immédiatement, celle du v. 38 se rapporte à un état plus avancé et plus éloigné. Il est bien évident par l'histoire que si, avant la Pentecôte, les apôtres se sont abreuvés, ce n'est que depuis cet événement qu'ils ont commencé à être une source d'eau vive pour le monde. Jésus lui-même (XIV, 17-18) caractérise nettement la différence entre ces deux états; et personne mieux que Jean ne devait avoir la conscience du changement complet qu'avait apporté la Pentecôte dans la vie des apôtres. Qu'on se rappelle saint

---

1. B L T lisent πιστευσαντες au lieu de πιστευοντες que lit T. R. avec 14 Mjj. (parmi lesquels ℵ) Mnn. It. etc.

2. Nous retranchons αγιον avec ℵ K T Cop. Or. contre les autres Mjj. et Vss.

3. B It[plerique] Syr[sch] ajoutent δεδομενον (*n'avait pas encore été donné*). D ajoute επ' αυτοις.

4. ℵ lit au lieu d'εδοξασθη : δεδοξαστο.

Pierre, les Douze, les cent-vingt, proclamant les choses magnifiques de Dieu à Jérusalem et amenant en ce jour trois mille personnes à la foi! — Jean ne confond pas, comme le lui reproche Lücke, l'Esprit avec la vie éternelle; mais l'image de l'*eau vive*, dont s'était servi Jésus, réunissait dans une seule intuition l'Esprit, comme principe, et la vie, comme effet. — La leçon δεδομένον est certainement une glose destinée à expliquer ce qu'il semblait y avoir de trop absolu dans le mot *n'était pas*. Pour s'expliquer l'expression de Jean, il faut se rappeler cette parole de Jésus : « *Si je ne m'en vais, le Paraclet ne viendra point à vous* » (XVI, 7), et toutes les paroles des ch. XIV et XVI d'où il ressort que cette venue de l'Esprit, c'est la présence spirituelle de Jésus dans les cœurs. « *Je ne vous laisserai point orphelins ; je viendrai à vous* » (XIV, 18), dit Jésus en explication de cette promesse : « *L'Esprit sera en vous* » (XIV, 17). L'Esprit avait sans doute, jusqu'à la Pentecôte, agi *sur* les hommes; mais il n'avait point été *en* eux. C'est pourquoi Jean emploie cette expression si énergique : « *L'Esprit n'était point*, » c'est-à-dire, n'avait point encore de domicile permanent dans l'humanité, ou, ce qui, vu le manque d'article devant πνεῦμα, rend encore mieux la pensée de Jean : « Il n'y avait pas encore de vie spirituelle, » et cela parce que le principe de cette vie supérieure n'était pas encore descendu dans l'homme.

On explique de différentes manières la relation que Jean établit entre l'élévation de Jésus et la présence du Saint-Esprit dans le cœur des hommes. Selon Hengstenberg et d'autres, le ἐδοξάσθη se rapporte à la mort de Jésus, en tant que le don de l'Esprit dépend du pardon. L'idée est vraie ; mais le terme ἐδοξάσθη n'est appliqué nulle part à la mort de Jésus, comme telle. Il faudrait en tout cas dans ce sens ὑψώθη. Selon de Wette, et d'après un beau passage de Vinet cité par N., la liaison entre la glorification de Jésus et la

Pentecôte consisterait en ce que, si Jésus fût demeuré visiblement sur la terre, l'Église n'eût pu marcher par la foi et par conséquent vivre par l'Esprit. Mais, dans le mot ἐδοξάσθη, l'accent n'est nullement sur le dépouillement de la chair, mais uniquement sur le revêtement de la gloire. Cette remarque me paraît écarter également l'explication de Lücke et celle de M. Reuss qui dit: « On se rappelle que la *mort de Christ* est représentée comme la condition préalable de l'effusion du Saint-Esprit (VII, 39) » (t. II, p. 404). Ce n'est ni la mort expiatoire, ni la disparition corporelle, que Jean pose comme condition de la Pentecôte; c'est la glorification de Jésus par sa réintégration dans sa gloire divine de Logos (XVII, 1. 5). Si l'Esprit, dans le sens chrétien, est réellement le Christ lui-même vivant dans les cœurs, il est évident qu'il ne pouvait venir qu'après la consommation personnelle de Jésus, car ce n'était pas un Christ inachevé, que l'Esprit divin devait communiquer à l'humanité, mais l'Homme-Dieu parvenu à sa stature parfaite. De plus, c'est Jésus qui se communique lui-même au croyant par le don de l'Esprit; or une telle communication suppose la réintégration de Jésus dans la plénitude de son état divin. Il fallait donc, de toutes manières, que Jésus fût personnellement glorifié dans le ciel avant qu'il pût l'être sur la terre par le Saint-Esprit. — L'épithète ἅγιον fait l'effet d'avoir été ajoutée dans le but de distinguer ici l'Esprit spécifiquement chrétien d'avec l'Esprit de Dieu dans l'ancienne alliance. Mais si cette épithète a été ajoutée dans ce but, les interpolateurs se sont tout à fait trompés; car c'est précisément en lisant πνεῦμα tout court qu'il est le plus aisé de prendre ce mot dans le sens spécial exigé par le contexte, dans celui où il est si souvent employé dans les épîtres de saint Paul : la vie spirituelle comme fruit de la présence de l'Esprit dans l'Église, *l'esprit né d'Esprit* (III, 6).

2. Les impressions de la multitude : v. 40-44.

V. 40-44. « **Plusieurs dans la multitude**[1], **qui avaient entendu ces discours**[2], **disaient : Cet homme est véritablement le prophète. D'autres disaient : C'est le Christ.** 41 **Mais d'autres disaient : Le Christ vient-il donc de la Galilée?** 42 **L'Écriture n'a-t-elle pas déclaré que c'est de la semence de David et du bourg de Bethléem, d'où était David, que vient le Christ?** 43 **Il se fit donc une scission dans la multitude à cause de lui.** 44 **Et quelques-uns d'entre eux voulaient**[3] **se saisir de lui ; mais aucun ne mit la main sur lui.** » — Ces courts tableaux des impressions populaires qui suivent chacun des discours de Jésus, servent à signaler le double développement qui s'opère et préparent l'intelligence de la crise finale. — Il est évident que Jean ne nous a donné que le résumé du discours tenu par Jésus en cette circonstance. C'est peut-être ce qu'il fait entendre par le plur. τῶν λόγων qui, d'après les documents, paraît être la vraie leçon. — Nous savons déjà qui était ce prophète auquel pensent une partie des auditeurs. Comp. I, 21 ; VI, 14. La transition de cette supposition à la suivante : « *C'est le Messie,* » se conçoit facilement, d'après le second de ces deux passages.

Comme il y a deux nuances parmi les auditeurs bien disposés, il y en a deux aussi dans le parti hostile. Les uns (v. 41 et 42) font des objections, ce qui suffit pour les séparer moralement des précédents (v. 43) ; les autres (v. 44)

1. Au lieu de πολλοι ουν εκ του οχλου ακουσ. que lit T. R. avec 10 Mjj. Mnn. It$^{aliq.}$ Syr., on lit dans ℵ B D L T X It^{plerique} Vg. Cop. Or. : εκ του οχλου ουν ακουσ.

2. T. R. lit τον λογον avec S^{2} X Δ Mnn. Les 13 autres Mjj. Mnn. It. Vg. Syr^{sch} Cop. Or. lisent των λογων, et ℵ B D L T U ajoutent τουτων. ℵ X ajoutent αυτου.

3. ℵ : ελεγον.

voudraient même en venir à des voies de fait. — De Wette et d'autres ont demandé pourquoi Jean ne réfute pas l'objection proposée par les adversaires de Jésus au v. 42; et de son silence ils ont conclu qu'il ignorait ou qu'il niait la descendance davidique de Jésus et sa naissance à Bethléem. C'était précisément la conclusion opposée qu'il fallait tirer de ce fait. Dans le cas où l'objection eût paru fondée à l'évangéliste, il eût nécessairement dû chercher à la résoudre. Mais Jean se plaît à rapporter des objections qui, pour ses lecteurs au fait de l'histoire évangélique, se transformaient immédiatement en preuves. C'était montrer en même temps combien l'esprit critique, auquel se livraient les adversaires de Jésus, est un guide moins sûr que l'instinct moral par lequel se laissaient simplement guider ses défenseurs. — Le γάρ (v. 41) porte sur une négation sous-entendue : Nullement, *car...* — Le prés. ἔρχεται est celui de l'idée, du droit, d'après la prophétie. — Ὅπου ἦν, que nous avons traduit par *d'où était*, signifie proprement : où il était *chez lui*.

3. La séance du sanhédrin : v. 45-52.

V. 45-49. « **Les huissiers revinrent donc auprès des principaux sacrificateurs et des pharisiens. Et ceux-ci leur dirent : Pour quelle raison ne l'avez-vous pas amené? 46 Les huissiers répondirent : Jamais homme n'a parlé comme cet homme**[1]. **47 Les pharisiens leur répondirent : Êtes-vous donc aussi ses dupes? 48 Y a-t-il quelqu'un des chefs ou des pharisiens qui ait cru**[2] **en lui? 49 Mais cette multitude, qui n'entend rien à la loi, est exécrable**[3]**!** » — Quoique ce fût un jour férié, le sanhédrin ou du

1. B L T Cop. Or. omettent ως ουτος ο ανθρωπος. D It$^{al\,iq.}$ lisent ως ουτος λαλει. ℵ : ως ουτος λαλει ο ανθρ.

2. ℵ D : πιστευει au lieu d'επιστευσεν.

3. ℵ B T 2 Mnn. Or. : επαρατοι au lieu d'επικαταρατοι.

moins une partie de ce corps tenait séance, attendant sans doute ce que feraient les huissiers (v. 42). Par leur franche réponse ces derniers font, involontairement sans doute, un étrange compliment à ces docteurs qu'ils entendaient tous les jours. Tischendorf a rétabli avec raison, dans l'éd. 1859, les derniers mots du v. 46; l'omission de ces mots dans les alexandrins provient de la confusion des deux ἄνθρωπος. — Par le *vous aussi* (v. 47), les chefs font appel à l'orgueil de leurs serviteurs. — Jean se plaît de nouveau, au v. 48, à rappeler une de ces paroles des adversaires que ridiculise le démenti que lui donnent immédiatement les faits (comp. v. 50). — Les commentateurs rappellent, à l'occasion du v. 49, les expressions méprisantes que contiennent les écrits rabbiniques touchant ceux qui n'ont pas étudié : « L'ignorant n'est pas pieux ; les savants seuls ressusciteront. » Voyez aussi les expressions « peuple de la terre, » « vermine, » appliquées par les savants juifs au commun peuple. — Par ces mots : « *Qui n'entend rien à la loi,* » les chefs insinuent qu'ils ont des raisons sans réplique, tirées de la loi, pour rejeter Christ. Les colères sacerdotales prennent volontiers des allures ésotériques.

Mais il se trouve là quelqu'un qui les rappelle à l'ordre au nom de cette loi qu'ils prétendent seuls connaître :

V. 50-52. « **Nicodème, qui était venu de nuit vers Jésus[1] et qui était l'un d'entre eux, leur dit: 51 Notre loi condamne-t-elle donc un homme avant de[2] l'avoir entendu et d'avoir pris connaissance de ce qu'il a fait? 52 Ils répliquèrent et lui dirent : Es-tu donc, toi aussi, de la Galilée? Examine et reconnais qu'un prophète ne**

1. T. R. lit ο ελθων νυκτος προς αυτον avec 10 Mjj. It$^{\text{ali q}}$ Vg. Syr. On lit ο ελθων προς αυτον προτερον dans B L T Sah., ο ελθων προς αυτον νυκτος το πρωτον dans D. ℵ omet le tout.

2. ℵ B D K L T X Or. lisent πρωτον au lieu de προτερον.

peut avoir été suscité[1] de la Galilée. » — Le rôle que joue Nicodème dans cette circonstance est la preuve du progrès qui s'est opéré chez lui depuis sa visite à Jésus. C'est ce que fait sentir l'apposition « *qui était venu de nuit vers Jésus.* » Le retranchement de ces mots par le *Sinait.* est probablement dû à une confusion d'αὐτούς et d'αὐτόν. — Νυκτός, retranché par les alexandrins, convient parfaitement au contexte et fait contraster avantageusement la hardiesse actuelle de Nicodème avec sa circonspection de jadis. — Le πρῶτον ou πρότερον qu'ajoutent les alexandrins est peut-être emprunté à XIX, 39. Mais ce mot peut servir aussi à relier la conduite actuelle de Nicodème à sa démarche précédente. — La seconde apposition, « *qui était l'un d'entre eux,* » rappelle malicieusement leur question au v. 48.

Ὁ νόμος, au v. 51, est en tête; c'est une allusion mordante à la prétention des chefs de connaître seuls la loi (v. 49). — Le sujet de ἀκούσῃ et de γνῷ est la loi personnifiée dans le juge.

On voit au v. 52 comment la passion envisage et juge l'impartialité. Elle y découvre l'indice d'une secrète sympathie et en cela ne se trompe pas toujours. Le sanhédrin suppose méchamment dans sa réponse qu'on ne peut adhérer à Jésus, sans être Galiléen comme lui. — On entend ordinairement les derniers mots dans ce sens qu'*aucun prophète* n'a jamais *été suscité* en Galilée; on trouve dans cette assertion une contradiction avec le fait que plusieurs prophètes, Élie, Nahum, Osée, Jonas, étaient Galiléens; et l'on en conclut (Bretschneider, Baur) que les interlocuteurs de Nicodème n'ont point pu prononcer ces mots et qu'ils leur ont été prêtés par l'évangéliste, ce qui fournirait un argument assez fort contre l'authenticité de l'évangile. La leçon

1. Au lieu d'εγηγερται, ℵ B D K T Γ Δ 30 Mnn. It[plerique] Vg. Syr. (?) lisent εγειρεται.

ἐγείρεται ne change rien à la chose ; elle ne sert qu'à élever le fait à la hauteur d'une loi. Il faut dire plutôt : 1° Que le sens donné ordinairement à cette proposition, avec la leçon ἐγήγερται, est entièrement faux ; il exigerait impérieusement le pronom οὐδεὶς avec προφήτης et l'aor. ἠγέρθη au lieu du parfait. Si la leçon ἐγήγερται est la vraie, comme l'a reconnu Tischendorf, la proposition ne signifie pas qu'*il ne s'est jamais élevé de prophète* en Galilée, mais qu'*il ne s'est point réellement élevé* (en la personne de Jésus) *un prophète* en Galilée. Il est bien vrai que cette conclusion repose, selon eux, sur l'expérience historique : « *Examine et reconnais que....* » Mais 2° cet appel à l'histoire se justifie aisément ; car l'origine galiléenne de trois des quatre prophètes cités (Élie, Nahum, Osée) est purement imaginaire (voir Hengstenberg), et celle du quatrième (Jonas) est une exception que la passion pouvait faire oublier un moment, et qui, d'ailleurs, objectée aux chefs, eût été écartée par eux comme un fait isolé, qui ne prouvait rien contre le principe d'après lequel la Galilée était et restait le rebut de la théocratie.

Sur 25 à 30 variantes dignes d'être notées dans ce chapitre, le T. R. paraît avoir 3 fautes (v. 8. 33. 40) ; le texte alexandrin, 6 (v. 5. 8. 24. 39. 46. 52). ℵ présente environ 11 fautes qui lui sont propres ; il a conservé la vraie leçon, dans la variante importante du v. 8, avec D K M, et peut-être au v. 39, avec K T. ℵ continue à marcher très-habituellement avec D (11 fois).

Le récit de la femme adultère : VII, 53-VIII, 11.

Deux questions s'élèvent au sujet de ce morceau : Appartient-il réellement au texte de notre évangile ? Et, sinon, comment y a-t-il été introduit ?

Le témoignage le plus antique en faveur de ce passage est l'usage qu'en font les *Constitutions apostoliques* (I, 2, 24), pour justifier

l'emploi des moyens de douceur dans la discipline ecclésiastique envers les *pœnitentes*. Cet ouvrage apocryphe paraît avoir reçu sa forme définitive vers la fin du troisième siècle. Si donc ce passage est inauthentique, l'interpolation doit être passablement ancienne. Les Pères du quatrième siècle, Jérôme, Ambroise, Augustin, en admettent l'authenticité et pensent qu'il a été retranché dans une partie des documents par des hommes faibles dans la foi, qui auraient craint que « leurs femmes n'en tirassent des conséquences immorales » (Augustin). Certains Mss. de l'*Itala* (*Veronensis*, *Colbertinus*, etc.), du quatrième au onzième siècle, la *Vulgate*, la tradition *syriaque* de Jérusalem, du cinquième siècle, les Mss. D F G H U Γ, du sixième au neuvième siècle, et plus de 300 Mnn. (d'après Tischendorf) lisent ce passage et ne le marquent d'aucun signe de doute. En échange, il manque dans la *Peschito* et dans deux des meilleurs Mss. de l'*Itala*, le *Vercellensis*, du quatrième, et le *Brixianus*, du sixième siècle. Tertullien, Cyprien, Origène, Chrysostome, n'en parlent pas. ℵ A B C L T X Δ, du quatrième au neuvième siècle, et 50 Mnn. (d'après de Wette) l'omettent complètement. E M S Λ et 45 Mnn. le marquent de signes de doute. Enfin, dans quelques documents, il se trouve transposé: un Mn. le place après VII, 36; dix autres, à la fin de l'évangile; quatre enfin, dans l'évangile de Luc, à la suite du ch. XXI. Euthymius l'envisage comme une *addition* utile; Théophylacte le retranche tout à fait.

Dans cet état de choses, il est impossible d'envisager l'omission de ce morceau, dans un si grand nombre de documents, comme purement accidentelle. S'il était authentique, il faudrait nécessairement qu'il eût été retranché à dessein et par le motif que supposent quelques Pères. Mais, à ce compte-là, combien d'autres retranchements n'eût-on pas dû faire dans le Nouveau Testament? Et se serait-on permis une semblable liberté à l'égard d'un texte décidément connu comme apostolique?

De plus, le texte varie extraordinairement dans les documents qui présentent ce morceau; on compte une soixantaine de variantes dans ces douze versets. Griesbach a distingué trois textes tout différents: le texte ordinaire, celui de D, et un troisième,

combiné de plusieurs autres Mss. Un vrai texte apostolique n'a jamais été exposé à des altérations si considérables. Il faut reconnaître aussi que le style se rapproche beaucoup plus de celui des Synoptiques que de celui de Jean. Ainsi la particule δέ se lit 11 fois dans ce court morceau, tandis que Jean lie ordinairement par οὖν.

Mais, surtout, il y a disparate complète entre le contenu de ce récit et l'esprit de la narration johannique. Dans cette dernière, le trait saillant est le témoignage que Jésus se rend à lui-même et le développement de la foi et de l'incrédulité à cette occasion. Jugé à ce point de vue, le récit de la femme adultère serait un vrai hors-d'œuvre dans notre évangile, et tout particulièrement dans le contexte où il est placé. Si on l'omet, au contraire, rien de plus simple que la liaison entre le morceau qui précède et celui qui suit. Le πάλιν, *de nouveau*, de VIII, 12 n'a même de sens qu'autant qu'on rattache directement le témoignage VIII, 12-20 au discours précédent VII, 37-52.

Aussi l'authenticité de ce morceau n'est-elle plus admise, dans les temps modernes, que par un petit nombre de protestants orthodoxes (Lange, Ebrard, Wieseler), par les exégètes catholiques (Hug, Scholz, Maier), et par quelques adversaires de l'authenticité de notre évangile (Bretschneider, B. Bauer, Hilgenfeld) qui se font des invraisemblances intrinsèques de ce récit une arme contre le caractère historique de l'évangile en général. Notre conviction est qu'il ne fait point partie du texte authentique de l'évangile. C'est ce qu'ont déjà pensé, au temps de la Réformation, Erasme, Calvin, Bèze; plus tard, Grotius, Wetstein, Semler, Lücke, Tholuck, Olshausen, de Wette, Baur, Reuss, Luthardt, Ewald, Hengstenberg. Lachmann et Tischendorf l'ont éliminé du texte.

Comment ce morceau s'est-il introduit dans notre évangile?

Il y a deux manières de résoudre ce problème: Ou bien l'on admet, avec Hengstenberg, que le récit de la femme adultère est l'invention d'un chrétien, adversaire du judaïsme, qui, sous l'image de cette femme dégradée, mais réhabilitée par Jésus, a voulu représenter la gentilité graciée. Ce récit serait une fable religieuse. Pour lui donner plus d'autorité, son auteur l'aurait volontairement insérée dans le texte de notre évangile, et elle se serait ainsi glissée

dans un certain nombre d'exemplaires. — Ou bien l'interpolation peut s'être accomplie d'une manière plus innocente : ce récit serait la rédaction de quelque antique tradition, vraie dans ses traits essentiels, qu'un copiste aurait d'abord inscrite en marge dans son Ms. et qui aurait peu à peu fait invasion dans le texte.

La seule raison que Hengstenberg puisse alléguer avec quelque vraisemblance en faveur de son opinion, est le passage VII, 53, évidemment rédigé à dessein pour rattacher ce récit à ce qui précède. Mais, si même l'intercalation a eu lieu sans intention frauduleuse, il a toujours fallu souder ce morceau au texte au moyen de quelque glose, et cette glose a pu y pénétrer à la suite du morceau lui-même. Quant aux objections soulevées par Hengstenberg contre la vérité interne du récit, nous nous en occuperons dans l'interprétation du morceau. — Eusèbe rapporte (*Hist. eccl.* III, 40) que Papias « racontait aussi une histoire touchant une femme accusée de plusieurs péchés devant le Seigneur, histoire que renferme également l'évangile des Hébreux.» Malgré le pluriel *plusieurs péchés*, il est difficile de penser que cette histoire ne fût pas celle-ci même. Ce fut donc probablement un lecteur de Papias ou de l'évangile des Hébreux qui l'annota à la marge de son évangile de Jean, peut-être à l'occasion de la séance du sanhédrin racontée ici et comme échantillon des machinations des chefs contre Jésus, ou aussi pour motiver une parole de Jésus qui va suivre et qui ne semble pas suffisamment amenée par le contexte (VIII, 15) : «*Vous jugez selon la chair; moi je ne juge personne.*» Ce qui paraît prouver en effet que cette histoire existait d'une manière indépendante de l'évangile de Jean et qu'elle n'a pas été fabriquée uniquement pour entrer dans le corps de cet écrit, ce sont les exemplaires dans lesquels elle se trouve à la fin de l'évangile et surtout ceux où elle est placée après Luc XXI, 38. Ajoutons que si ce récit est bien le même que celui qui se lisait dans l'évangile des Hébreux, il est certain qu'il n'a pas été inventé dans un esprit opposé au judéo-christianisme, et que nous devons plutôt y reconnaître une de ces narrations extrascripturaires, telles que la tradition orale des premiers temps en avait conservé un assez grand nombre.

L'étude du passage lui-même décidera la question de savoir si ce

récit est une tradition ou une pure fable. Nous donnerons la traduction d'après le T. R., en n'indiquant que les principales variantes.

VII, 53-VIII, 11. « 53 Et chacun s'en alla[1] dans sa maison. VIII, 1 Mais Jésus s'en alla à la montagne des Oliviers. 2 Et à la pointe du jour, il revint[2] dans le Temple ; et tout le peuple[3] venait à lui[4] ; et s'étant assis, il les enseignait[5]. 3 Or les scribes et les pharisiens amènent[6] vers lui une femme qui avait été surprise[7] en adultère[8] ; et l'ayant placée au milieu de l'assemblée, 4 ils lui disent[9] : Maître, cette femme a été prise sur le fait[10], commettant adultère ; 5 or dans la loi Moïse nous a ordonné[11] de lapider[12] de telles personnes ; toi donc[13], quel est ton avis ? 6 Ils disaient cela pour l'éprouver, afin de pouvoir l'accuser[14] ; mais Jésus, s'étant baissé, écrivait du doigt sur la terre[15]. 7 Comme ils persistaient à l'interroger, s'étant redressé[16], il leur dit : Que celui de vous qui est sans péché jette le premier[17] la pierre contre elle. 8 Puis, s'étant de nouveau baissé, il écrivait sur la terre[18]. 9 Eux, ayant entendu cela[19] et étant repris par leur conscience[20], sortirent[21] un à un[22], en commençant par

1. D M S Γ : επορευθησαν. U : απηλθεν. Λ : απηλθον.
2. D : παραγινεται. U : ηλθεν. Mnn. : παρηλθεν.
3. G S U Mnn. : οχλος.
4. 5 Mjj. omettent προς αυτον.
5. D 6 Mnn. omettent les mots και .... αυτους.
6. D'autres : φερουσι, προσηνεγκαν.
7. E G H K : καταληφθεισαν. D : ειλημμενην.
8. D : επι αμαρτια.
9. E G H K : πειραζοντες. D : εκπειραζοντες αυτον οι ιερεις ινα εχωσιν κατηγοριαν αυτου.
10. U : ταυτην ευρομεν επ' αυτοφωρω.
11. D : εκελευσεν.
12. D M S U Λ : λιθαζειν. Mnn. : λιθαζεσθαι.
13. D : συ δε νυν.
14. S U : κατηγοριαν κατ' αυτου. D M omettent les mots τουτο .... αυτου.
15. E G H K 90 Mnn. ajoutent μη προσποιουμενος.
16. D M S Vss. : ανεκυψεν και. U Λ : αναβλεψας.
17. E G H : πρωτον.
18. U : ενος εκαστου αυτων τας αμαρτιας.
19. D : εκαστος δε των Ιουδαιων.
20. D M U Λ Mnn. Vss. omettent les mots και .... ελεγχομενοι.
21. L : εξηλθεν. M : ανεχωρησαν.
22. D omet εις καθ' εις.

les plus vieux jusqu'aux derniers[1]; et Jésus resta seul avec la femme qui se tenait debout[2] au milieu de l'assemblée. 10 Alors Jésus, s'étant redressé[3] et ne voyant plus personne que la femme[4], lui dit : Femme[5], où sont tes accusateurs[6]? Personne ne t'a-t-il condamnée? 11 Elle dit[7] : Personne, Seigneur. Jésus lui dit : Et moi, je ne te condamne[8] pas non plus ; va[9], et ne pèche plus.[10]»

V. 53. Le sujet du verbe est ou bien, d'après ce qui précède, les membres du sanhédrin qui s'en retournèrent chez eux sans avoir rien fait; ou bien, d'après ce qui suit (v. 2), le peuple qui rentra du Temple dans ses demeures. Amphibologie suspecte; en tout cas, détail oiseux.

VIII. V. 1 et 2 portent le cachet de la tradition synoptique, pour le fonds et pour la forme.

V. 3 et 4. Γραμματεῖς : ἅπαξ λεγόμενον chez Jean; style synoptique. — N'est-il pas douteux qu'à cette époque ces gens eussent, par une telle question, concédé une si grande autorité à Jésus, aux yeux du peuple? Comp. VII, 26.

V. 5. La lapidation n'était ordonnée par Moïse que pour la *fiancée* infidèle (Deut. XXII, 23. 24); le genre de mort n'était pas déterminé pour la femme adultère (Lév. XX, 10); et, d'après le Talmud, là où la peine n'est pas spécifiée, la loi entend, non la lapidation, mais la strangulation. Faut-il, en conséquence, appliquer ici μοιχεύεσθαι à une fiancée infidèle, comme le fait Meyer, ou admettre, avec Tholuck, Ewald, en opposition aux données du Talmud, que, lorsque la loi se taisait, c'était la lapidation qui était appliquée, ou enfin reconnaître une faute dans le récit, le narrateur ayant substi-

---

1. E G H K M Vss. omettent εως των εσχατων. D lit ως τε παντας εξελθειν.
2. Tous les Mjj. : ουσα au lieu de εστωσα.
3. Δ Mnn. : αναβλεψας.
4. D M S omettent les mots και .... γυναικος. U Δ les remplacent par ειδεν αυτην και.
5. D E F G H K Vss. omettent η γυνη. M S U Δ : γυναι.
6. 8 Mnn. Augustin omettent les mots που .... σου (autres variantes).
7. D : κακεινη ειπεν αυτω.
8. E F G K Mnn. : κρινω.
9. D : υπαγε.
10. D M U Vss. ajoutent απο του νυν devant αμαρτανε.

tué le terme de *lapider* à l'expression plus générale de *mettre à mort?* La troisième supposition me paraît la plus probable.

V. 6. En quoi consistait le piége? Plusieurs : S'il répondait : Ne lapidez pas, il contredisait Moïse, et on pouvait l'accuser devant le sanhédrin comme faux prophète; s'il disait : Lapidez, il reniait son principe habituel de miséricorde envers les pécheurs. Mais, dans ce second cas, il n'y eût pas eu lieu à *accusation.* D'autres : Ils attendaient avec certitude une réponse dans le sens de la clémence et par conséquent une décision contradictoire à celle de Moïse. Mais le piége eût été trop faiblement tendu. Plutôt : S'il répond : Lapidez, on l'accuse auprès de Pilate, comme usurpant les droits de l'autorité romaine, qui s'était réservé, ainsi que dans tous les pays conquis, le *jus gladii;* s'il répond : Ne lapidez pas, on l'accuse auprès du sanhédrin et on le décrie auprès du peuple, comme faux Messie. C'est exactement la même combinaison que lorsqu'on lui pose la question du tribut à payer à César (Luc XX et parallèles). — L'acte de Jésus, à la suite de cette question, n'est pas simplement, comme on l'entend d'ordinaire d'après certains exemples tirés des auteurs grecs et des rabbins, une manière de s'isoler ou de témoigner son indifférence à l'égard de la question qui lui est posée. Nous accordons à Hengstenberg que cette explication ferait de l'acte de Jésus un pur jeu, incompatible avec sa dignité morale. Jésus, faisant le geste d'écrire, doit avoir réellement écrit quelque chose. Et ce qu'il a écrit ne peut être, à ce qu'il nous paraît, que la parole qu'il prononce lui-même l'instant d'après (v. 7) : la première partie, lorsqu'il se baissa et qu'il écrivit pour la première fois (v. 6); la seconde, lorsqu'il reprit de nouveau cette attitude (v. 8). En *écrivant*, Jésus faisait allusion à la fonction de juge que lui attribuaient en ce moment ses adversaires. Une sentence ne se prononce pas seulement; elle s'écrit. Or la parole suivante de Jésus mérite bien le nom de sentence dans un double sens : n'est-ce pas la condamnation des accusateurs et l'absolution de l'accusée?

V. 7 et 8. L'art admirable, mais en même temps très-simple, de la réponse de Jésus au v. 7 consiste à ramener la question du domaine *juridique* où la plaçaient ses adversaires sur le terrain *moral*

auquel Jésus prétend pour le moment restreindre sa compétence. Un juge en fonction peut sans doute juger et condamner tout en étant lui-même pécheur. Mais telle n'est point en ce moment la position de Jésus qui n'est point revêtu de la fonction officielle de juge (Luc XII, 14). Ce ne saurait être non plus la position de ceux qui lui adressent la question. Pour avoir donc le droit de se faire spontanément les représentants et les exécuteurs de la justice de Dieu, tout au moins faudrait-il qu'ils ressemblassent à Dieu par la sainteté parfaite de leur vie. Il est évident que cette réponse suppose la théocratie asservie et privée, comme elle l'était réellement, de son antique constitution. Les interprètes qui, comme Lücke, Meyer et tant d'autres, restreignent l'application du terme *sans péché* à l'adultère ou en général à l'impureté, affaiblissent étrangement la pensée de Jésus. « *Si quelqu'un a péché dans un seul commandement, il est coupable à l'égard de tous* » (Jacq. II, 10). L'habileté de cette réponse est donc de désarmer les juges improvisés de cette femme, sans cependant porter la moindre atteinte à l'ordonnance de Moïse. Le code demeure ; seulement, il ne reste personne pour l'exécuter, du moins parmi les accusateurs.

V. 9. Si les pharisiens eussent été sincères dans leur indignation contre le crime de l'accusée, ils l'eussent conduite maintenant de Jésus auprès du juge. Leur départ est un aveu tacite de l'intention odieuse dans laquelle ils étaient venus et de leur défaite. — Πρεσβύτεροι ne désigne point une charge ; ce sont les plus âgés qui, comme les représentants les plus vénérables de la morale publique, marchaient en tête ; et ἔσχατοι ne signifie point les plus jeunes, ou les derniers quant à la position sociale, mais simplement, comme dit Meyer, les derniers *qui sortirent.*

V. 10 et 11. Ce résultat constaté, Jésus fait sentir à la femme, par le οὐδὲ ἐγώ, *moi non plus*, qu'il y avait pourtant là quelqu'un qui, même en appliquant la règle posée par lui au v. 7, aurait réellement pu lever la première pierre, s'il eût trouvé bon de le faire ; mais celui-là même y renonce par charité et pour lui laisser le temps de revenir au bien : « *Va, et ne pèche plus.* »

Ainsi s'évanouissent toutes les inconvenances morales que Hengstenberg prétend trouver dans ce récit. Ce trait est digne de tout

point de la sagesse, de la sainteté et de la bonté de celui à qui il est attribué. Il semble être à la base de ce sublime passage où saint Paul, se plaçant sous l'égide de Christ, jette le défi à l'univers entier : « *Qui accusera? Qui condamnera?* » (Rom. VIII, 33. 34.) Il ne peut pas plus avoir été inventé que tout autre trait de la vie inimitable de Christ. Ses caractères internes le placent chronologiquement à la même époque que les autres faits semblables racontés par les Synoptiques immédiatement à la suite du jour des Rameaux (Luc XX; Matth. XXII, etc.). Une reconnaissance aussi explicite de l'autorité de Jésus de la part des membres du sanhédrin serait d'ailleurs difficilement compréhensible avant la scène de ce grand jour.

II. *Jésus, la lumière du monde :* VIII, 12-20.

Nous trouvons dans ce morceau : 1° un témoignage (v. 12); 2° une objection (v. 13); 3° la réponse de Jésus (v. 14-19); 4° une notice historique (v. 20).

V. 12. « **Jésus, prenant de nouveau la parole, leur dit : Je suis la lumière du monde; celui qui me suit ne marchera**[1] **pas dans les ténèbres, mais il aura**[2] **la lumière de la vie.** » — Si nous maintenions dans le texte le récit de la femme adultère, le v. 12 devrait se rattacher à ces mots du v. 2 : « *Et s'étant assis, il les enseignait.* » Mais le πάλιν, *de nouveau*, annonce plutôt un second témoignage, analogue à celui de VII, 37 et suiv. Le vrai sens de ces premiers mots est celui-ci : « Jésus, après s'être ainsi appliqué un premier symbole, reprit la parole pour s'en appliquer un second. » Jean ne dit pas si ce second discours eut lieu le même jour que le précédent. Rien dans le texte ne force à admettre le contraire, quoique les arguments en faveur de cette supposition ne soient pas non plus décisifs. — Le terme

1. T. R. avec ℵ D E H M Δ lit περιπατησει. 9 Mjj. 60 Mnn. Or. lisent περιπατηση.

2. ℵ seul lit εχει au lieu de εξει.

ἐλάλησε indique une pose et un ton moins solennels que εἱστήκει καὶ ἔκραξε de VII, 37. C'est une continuation ou un complément du discours précédent; cette circonstance parle plutôt en faveur de l'identité du jour.

A quelle occasion Jésus se désigne-t-il comme la lumière du monde? Hug et d'autres ont pensé qu'il faisait allusion aux deux grands candélabres qu'on allumait le soir, pendant la fête, dans le parvis des femmes et dont la lumière, au dire des rabbins, resplendissait sur tout Jérusalem. Cette cérémonie était très-bruyante; des hommes graves prenaient part à la danse sacrée qui avait lieu autour des candélabres; le chant et la musique des instruments remplissaient le Temple, et la fête se prolongeait jusqu'au point du jour. Le fameux Maïmonide affirme que cette cérémonie avait lieu chaque soir de la fête, ce qui conviendrait à l'explication de Hug. Mais le Talmud n'en parle qu'à l'occasion du premier soir. Aussi Vitringa et d'autres commentateurs, n'envisageant pas l'assertion de Maïmonide comme suffisamment fondée, ont-ils cherché à rattacher cette parole de Jésus à quelque passage prophétique qui aurait été lu dans le Temple, pendant cette journée, És. XLII, 6, par exemple: « *Je te ferai être l'alliance du peuple et la lumière des nations.* » Comp. És. XLIX, 6. 9. Il n'est pas bien certain sans doute qu'il y eût des lectures régulières de l'Ancien Testament dans le Temple, et l'existence d'une synagogue dans l'enceinte sacrée est douteuse (voy. Lücke). Jarchi parle seulement d'une synagogue « située *proche* du parvis, sur la montagne du Temple. » Mais, surtout, la parole de Jésus contient-elle une allusion assez précise à ces passages prophétiques? Il ne nous paraît pas qu'on puisse l'expliquer par ce moyen. Quant aux commentateurs qui admettent une allusion aux candélabres du Temple, ils commettent la même faute que dans l'explication du témoignage précédent. Ne

pensant qu'à la cérémonie, ils oublient le fait miraculeux dont cette cérémonie était l'emblème, et qui pour Jésus était précisément l'essentiel. Qu'importent ici les candélabres et par conséquent la question de savoir si on les allumait un soir seulement ou tous les soirs de la fête? Ce qui seul était digne, aux yeux de Jésus, de devenir un point de comparaison pour sa personne, c'était la nuée lumineuse qui éclairait Israël durant les nuits dans le désert. C'est donc là le fait divin auquel il fait allusion en disant: « *Je suis la lumière du monde.* » VII, 37 nous avons eu le rocher; nous avons ici la colonne de feu. C'est ainsi que Jésus célèbre la fête des Tabernacles, la traduisant, en quelque sorte, en sa propre personne. Seulement Israël, c'est désormais le κόσμος, le monde entier, comme au ch. VI Jésus était la manne non plus pour le peuple seulement, mais pour l'humanité, et comme VII, 37 il était l'eau vive pour *quiconque* a soif. — Nous avons déjà expliqué I, 4 et III, 19 ce terme de *lumière;* c'est la révélation parfaite du bien moral. — L'expression: « *Celui qui me suit ne marchera point....,* » fait allusion, non, comme l'ont cru quelques-uns, à la danse aux flambeaux qui s'exécutait dans le parvis, mais au pèlerinage d'Israël se levant, s'avançant, s'arrêtant, campant, au signal qui partait de la nuée lumineuse. Il n'y avait plus de ténèbres pour de tels voyageurs: ainsi se dissipe pour l'homme l'obscurité naturelle de son cœur, lorsqu'à chaque pas qu'il doit faire, il commence par regarder à Jésus et par chercher en lui la révélation de la sainteté, cette seule vérité réelle. C'est bien là en effet ce que Jésus entend par la *lumière de la vie:* une lumière d'essence vitale. — Le futur περιπατήσει, dans le texte reçu, est probablement une correction d'après ἕξει. L'aor. conjonctif οὐ μὴ περιπατήσῃ se trouve, dans le passage X, 5, suivi, comme ici, du futur. La forme οὐ μή est motivée par la défiance naturelle du

cœur: «Il n'a *pas à craindre*, quelles que soient ses ténèbres propres, de marcher encore dans la nuit.» — Ἕξει: il possédera intérieurement.

La liaison profonde entre ce témoignage et le précédent ressort de cette parole du prologue (I, 4): «*En elle était la vie, et la vie était la lumière des hommes.*» VII, 38, Jésus s'est présenté comme la vie (ὕδωρ ζῶν); VIII, 12, il s'offre comme la lumière qui émane de la vie. Quant à la manière dont l'homme doit répondre aux avances divines, dans le premier passage ressort davantage la simple réceptivité de la foi, dans le second l'activité énergique de l'obéissance.

V. 13. «**Les pharisiens lui dirent donc: Tu te rends témoignage à toi-même; ton témoignage n'est pas vrai.**» — Faut-il conclure de ce verset, avec Lücke, que les pèlerins étaient déjà repartis de Jérusalem? Cela n'est point nécessaire; les pharisiens pouvaient se trouver au premier rang des auditeurs, lors même que la foule venue à la fête était encore présente. — Les derniers mots «*n'est pas vrai*» ne signifient point ici: «est faux,» mais plutôt: «n'est pas suffisamment assuré et digne de foi.» Les adversaires paraissent intimidés et ne soulèvent qu'une question de forme. A l'appui de leur objection ils peuvent même alléguer l'aveu de Jésus, V, 31.

V. 14. «**Jésus répondit et leur dit: Et si même je rends témoignage de moi, mon témoignage est vrai, parce que je sais d'où je suis venu et où je vais; mais vous, vous ne savez d'où je viens ni[1] où je vais.**» — Jésus revendique ici sa vraie position, à laquelle il avait momentanément renoncé (V, 31). La rupture entre lui et ses auditeurs étant plus avancée, il s'affirme plus catégoriquement. La

1. Nous traduisons d'après la leçon η dans B D K T U X Δ. On lit και dans T. R. d'après ℵ E F G H L et beaucoup de Mnn.

sainteté parfaite de Jésus garantissait deux choses : d'abord, sa véracité; puis, l'absence d'illusions sur sa personne; car l'illusion est toujours le fruit de l'orgueil. Si donc Jésus est saint — et Jésus part ici de cette supposition, qui est, à ses yeux, une concession arrachée par la puissance du fait à la conscience de ses adversaires — son témoignage sur lui-même est entouré de garanties qui manquent totalement à celui que peuvent se rendre les autres hommes. — Le terme οἶδα, *je sais*, exclut expressément tout soupçon d'illusion et désigne cette conscience inaltérablement claire et limpide que Jésus avait de lui-même et qui portait à la fois sur le lieu de son origine et sur celui de son retour. Ce lieu est le ciel. Jésus est distinctement conscient de lui-même comme d'un être venant d'En-Haut et retournant En-Haut, pour qui la vie terrestre n'est, en conséquence, que le passage du ciel au ciel. — Les mots : « *Vous, vous ne savez pas,* » sont plus que l'énoncé d'un fait; ils renferment un reproche. Ils sauraient, s'ils avaient le sens ouvert pour percevoir. On pouvait, dans le caractère divin de l'apparition de Jésus, discerner la divinité de son origine et celle de sa destination. — La particule disjonctive ἤ, dans la seconde proposition (voir note 1), est plus énergique que le simple καί dans la première : Jésus, lui, ajoute connaissance *à* connaissance; de là le καί. Mais eux, qu'on les interroge sur un point *ou* sur l'autre, ils montreront toujours la même ignorance; de là le ἤ.

V. 15 et 16. « **Vous, vous jugez selon la chair; moi, je ne juge personne; 16 et si même il m'arrive de juger, mon jugement est vrai**[1], **parce que je ne suis pas seul, mais que nous sommes là, et moi et le Père**[2] **qui m'a**

1. T. R. lit αληθης avec 11 Mjj. (parmi lesquels ℵ) presque tous les Mnn., tandis que B D L T X lisent αληθινη.

2. ℵ D omettent πατηρ.

envoyé.» — Il y avait bien réellement un jugement sur Jésus, dans l'objection des pharisiens v. 13. Ils le traitaient par là comme un homme ordinaire, comme un pécheur, semblable à eux tous. C'est ce que leur reproche Jésus par ces mots : « *Vous, vous jugez selon la chair.* » *La chair* n'est pas ici directement et avant tout le voile étendu sur les yeux de celui qui juge, mais plutôt, d'après l'art. τήν, l'apparence infirme avec laquelle se présente celui qui est jugé, et qui fait qu'on ne le distingue pas, au premier coup d'œil, des autres hommes. Sans doute, avec un sens spirituel exercé, les Juifs eussent discerné en Jésus un élément d'une nature supérieure et lui eussent assigné, au sein de l'humanité, une place à part. Cette appréciation superficielle dont Jésus se voit l'objet, de leur part, réveille chez lui le sentiment d'un contraste. Tandis que ces aveugles se permettent de l'évaluer, lui, Jésus, avec une parfaite confiance en leurs lumières propres, et sans prendre conseil d'une intelligence supérieure, lui, la lumière incarnée, ne juge personne sur ce pied-là. Ainsi, ceux qui ignorent jugent, tandis que celui qui sait ne juge point. Mais Jésus juge pourtant; il le dit lui-même au v. 16. On s'est donné beaucoup de peine pour expliquer ces mots : « *Je ne juge personne,* » et les accorder avec le v. 16. On a paraphrasé : « Personne *selon la chair* » (Cyrille) ou « *comme vous me jugez* » (Lücke); — « Personne *maintenant* » en opposition au jugement à venir (Augustin, Chrysostome); — « Personne avec empressement et *par goût* » (Tholuck, de Wette); — « Mon *rôle* n'est pas proprement de juger, mais de sauver; et si je juge, *exceptionnellement*, ce n'est que ceux qui ne veulent pas se laisser sauver » (Calvin, Bèze, Meyer, N., Luthardt, avec diverses nuances). Toutes ces explications ou affaiblissent le sens de cette parole ou introduisent dans le texte des idées qui n'y sont point. La solution conforme au con-

texte a déjà été indiquée par Storr, quand il a traduit ἐγώ: *moi seul.* Ce que Jésus reprochait aux Juifs, c'était de se croire compétents pour apprécier par eux-mêmes, sans consulter un plus grand qu'eux, sa personne et sa mission. C'étaient bien *eux* qui jugeaient (ὑμεῖς). «Moi, dit Jésus, livré à moi-même, réduit à mon individualité humaine et isolé de mon Père, je ne me permets aucun jugement.» C'est, sous forme négative, la même pensée que V, 30: «*Selon que j'entends, je juge.*» L'accent est donc sur ἐγώ, et c'est ce qui fait que Jésus peut ajouter sans se contredire, v. 16: «Et si pourtant il m'arrive à moi, ce même homme, de juger.» Lorsque Jésus vient à juger, il ne le fait que dans la dépendance absolue du Père; il n'est donc pas l'auteur de la sentence; il ne fait qu'énoncer celle que lui dicte le Père. — La leçon reçue ἀληθής est certainement mieux appropriée à ce contexte que la variante alexandrine ἀληθινή. Jésus n'a point l'intention de dire que, dans ces cas-là, la sentence qu'il porte est une réelle sentence, mais qu'elle est une sentence *vraie*, pleinement digne de foi; et c'est ainsi qu'il est ramené à l'idée d'où il est parti, la vérité de son témoignage sur lui-même:

V. 17 et 18. «**Et il est écrit[1] d'ailleurs dans votre loi que le témoignage de deux hommes est vrai; 18 je témoigne sur moi-même, et le Père qui m'a envoyé rend témoignage de moi.**» — Après avoir rappelé la valeur exceptionnelle de son témoignage, Jésus entre, du moins pour la forme, dans l'objection de ses adversaires, comme VII, 16-28. Le droit mosaïque exigeait au moins deux ou trois témoins pour qu'un témoignage fût valable (Deut. XVII, 6; XIX, 15). Jésus déclare qu'il satisfait à cette règle, puisque le Père joint son témoignage à celui qu'il se rend

1. ℵ lit γεγραμμενον εστι au lieu de γεγραπται.

à lui-même. Là où l'œil de la chair ne voit qu'un témoin, il y en a réellement deux. On rapporte en général ce témoignage du Père aux miracles, d'après V, 36. Mais le v. 16 nous met sur la voie d'une explication beaucoup plus profonde. Jésus décrit ici un fait intime qui s'applique aussi bien aux jugements qu'il prononce sur les autres qu'aux affirmations par lesquelles il rend témoignage à sa personne. Il sait bien que la connaissance qu'il a de lui-même ne repose pas seulement sur ce phénomène ordinaire et purement psychologique qu'on appelle en philosophie le fait de conscience, et que c'est dans la lumière de Dieu qu'il se contemple et se discerne lui-même. Il sait de plus que les témoignages dans lesquels il expose son sentiment intime, portent, aux yeux de quiconque a un sens pour percevoir Dieu, le sceau de leur divine origine[1]. — Dans cette expression «*votre loi*» les adversaires de l'authenticité ont trouvé une preuve de l'origine païenne de l'auteur. Sans aller aussi loin, M. Reuss explique cette expression par l'esprit de notre évangile qui n'aboutit à rien moins qu'à «un abaissement, et presque à une dégradation de l'ancienne économie» (t. II, p. 384). Nous avons déjà vu à la fin du

1. Une anecdote expliquera peut-être cette parole mieux que le commentaire. Vers 1660, Hedinger, chapelain du duc de Wurtemberg, se permit de censurer, en particulier d'abord, puis en public, son souverain pour une faute grave. Celui-ci furieux l'envoya quérir, résolu qu'il était de le maltraiter. Hedinger, fortifié par la prière, se rendit auprès du prince portant sur sa figure l'expression de la paix de Dieu et dans son cœur le sentiment de sa présence. Après l'avoir considéré, le prince lui dit : «Hedinger, pourquoi n'êtes-vous pas venu seul, comme je vous l'avais ordonné? — Je suis seul, Monseigneur. — Non, vous n'êtes pas seul. — Que Votre Altesse me pardonne; mais je suis seul.» Le duc persistant avec une agitation croissante, Hedinger lui dit : «Certainement, Votre Altesse, je suis venu seul; mais s'il a plu à mon Dieu d'envoyer un ange avec moi, c'est ce que je ne saurais dire.» Le duc le congédia sans avoir mis la main sur lui.

ch. V ce qu'il faut penser de ces assertions. Le fait est qu'en s'exprimant ainsi, Jésus obéit tout simplement au sentiment de sa position exceptionnelle, qu'il revendique dans tout le morceau. Comme il ne dit jamais *notre Père*, pas même dans l'allocution de l'oraison dominicale, mais *mon* Père ou *votre* Père (voir à XX, 17), parce que Dieu n'est pas son Père dans le sens où il est le nôtre, il ne peut pas davantage dire *notre* loi. Il pourrait bien dire *ma* loi; car il en est l'auteur (XII, 41). En s'adressant à ceux qui l'ont reçue, il peut leur dire aussi *votre* loi; mais il serait incompatible avec sa dignité de comprendre sous une épithète commune sa relation et celle des Juifs avec l'institution mosaïque. Qui ne sent qu'il n'eût pu, sans déroger, dire VII, 19: «Moïse ne *nous* a-t-il pas donné la loi?» Lors même que sa soumission à la loi a été complète, elle est toujours restée libre et volontaire. — Le mot *hommes* n'est pas dans le texte hébreu; peut-être cette adjonction est-elle inspirée à Jésus par le contraste avec le caractère divin des deux témoins mentionnés au v. 18. Il est clair que, sous cette forme juridique, Jésus exprime au fond la même pensée que lorsqu'il parlait au v. 16 de la certitude interne de son témoignage. L'idée de tout ce morceau est celle-ci: «Puisque vous réclamez un garant de ce que je dis de moi, le voici: c'est en Dieu que je me connais et que je m'affirme, comme c'est en lui que je vous connais et que je vous juge.» C'est en vertu de cette lumière divine qui luit dans son intérieur et par laquelle il connaît aussi les hommes, qu'il est là comme la *lumière du monde* (v. 12).

Le fait intime auquel Jésus fait allusion, en s'exprimant ainsi, n'était certes pas de nature à être compris de tout le monde.

V. 19. «**Ils lui disaient donc: Où est ton père? Jésus répondit: Vous ne connaissez ni moi ni mon Père; si**

vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père.» — Tous ces discours de Jésus sont d'une portée si transcendante, qu'ils font l'effet de monologues dans lesquels Jésus se ressaisit lui-même et déploie les trésors qu'il découvre à chaque instant dans ce domaine sublime. A l'exception de Jean, les disciples eux-mêmes pouvaient-ils bien en pénétrer le sens ? Jean lui-même ne les recueillait-il pas parfois comme des énigmes que l'avenir devait résoudre ? Combien de personnes comprennent à cette heure, en pleine Église chrétienne, ce que dit saint Paul du témoignage intérieur de l'Esprit (Rom. VIII, 16)? La question des auditeurs n'a donc rien d'inadmissible comme l'affirme M. Reuss (t. II, p. 323); Jésus a parlé d'un second témoin: pour croire à son témoignage, il faudrait le voir et l'entendre. C'est donc avec une espèce de bonne foi qu'un certain nombre d'entre eux peuvent dire : « Où est-il donc, cet autre qui témoigne pour toi ? Si c'est Dieu, qu'il se fasse entendre ; si c'est quelque autre, qu'il se montre.» La réponse de Jésus signifie qu'il ne peut satisfaire à cette demande, et cela par le fait même qu'elle lui est adressée. Dieu ne peut être perçu par les sens; et quant à celui qui aurait su discerner Dieu spirituellement dans l'apparition de Jésus, ce n'est pas celui-là qui demanderait : Où est-il? Comp. XIV, 10.

V. 20. **« Jésus prononça ces paroles-là enseignant près de la trésorerie, dans le Temple[1]; et personne ne mit la main sur lui, parce que son heure n'était pas encore venue.»** — La position qu'occupent les mots ταῦτα τὰ ῥήματα, *ces paroles-là*, en tête de la phrase, leur donne un sens emphatique : des paroles d'une telle gravité. Aussi le souvenir de la localité où elles avaient été prononcées,

1. ℵ omet διδασκων εν τω ιερω.

était-il resté profondément gravé dans la mémoire de l'évangéliste. Le terme γαζοφυλάκιον, *trésor*, désigne probablement l'appartement où étaient déposés l'or et l'argent destinés à l'entretien du Temple et à d'autres buts pieux. Il ressort de Marc XII, 41 et de Luc XXI, 1 qu'on appelait aussi de ce nom les troncs ou coffres d'airain, au nombre de treize, destinés à recevoir les dons des fidèles. Ils étaient dans le parvis des femmes et portaient chacun une inscription indiquant le but auquel était consacré l'argent qu'on y déposait. C'était en face de celui qui était destiné aux pauvres qu'était assis Jésus, lorsqu'il vit la veuve y mettre sa pite. Il est probable que l'appartement appelé *trésorerie* était celui où étaient gardées les sommes provenant de ces troncs et qu'il était voisin de ceux-ci. Cette localité était ainsi presque attenante à celle où se trouvait la salle dans laquelle le sanhédrin tenait ses séances, entre le parvis des femmes et le parvis intérieur (Keil, *Handb. der bibl. Archäol.*, 1re partie, p. 146, note 13). Cette dernière circonstance explique l'importance qu'attache l'évangéliste à l'indication de cette localité; elle met ce discours en rapport avec la séance du sanhédrin dont le récit avait précédé (VII, 45-52). C'était, en quelque sorte, sous les yeux et aux oreilles du sanhédrin, que Jésus enseignait quand il prononça de telles paroles. Les mots suivants : « *Dans le Temple,* » servent à faire ressortir le caractère sacré de la localité indiquée : « A la trésorerie, en plein Temple de Jérusalem ! » Et le καί qui suit prend évidemment dans cette liaison le sens de *et pourtant*. S'il y avait un lieu où Jésus se trouvait sous la main et comme à la merci de ces ennemis, c'était celui-là; mais leur bras était encore paralysé par leur conscience.

III. « *C'est moi* » : VIII, 21-29.

Jésus venait de s'appliquer deux symboles particuliers que rappelait la fête. Le témoignage suivant est une affirmation plus générale de lui-même; il résume et couronne les deux précédents.

V. 21 et 22. « **Jésus leur dit donc de nouveau**[1] **: Je m'en vais, et vous me chercherez; et vous mourrez dans votre péché; là où je vais, vous n'y pouvez venir. 22 Les Juifs disaient donc : Se tuera-t-il lui-même, car il dit : Là où je vais, vous n'y pouvez venir?** » — Le *donc* paraît faire allusion à la liberté dont Jésus continuait à jouir (v. 20), malgré ses déclarations précédentes. Rien n'empêche d'admettre que ce témoignage nouveau n'ait eu lieu encore dans la même journée, le dernier et grand jour de la fête. Cette supposition explique même fort bien le ton grave et solennel du discours suivant. C'était la dernière fois que Jésus se trouvait au milieu de tout son peuple rassemblé, avant la fête où il devait verser son sang pour lui. Dès le lendemain, cette multitude allait se disperser dans tous les pays du monde.

Le v. 21 avertit les auditeurs de l'importance de cette heure. Jésus, et en sa personne le Messie, n'est plus avec eux que pour peu de temps. Une fois parti, le ciel, où il va rentrer, leur sera fermé; il ne restera que la perdition. C'est une répétition plus accentuée de VII, 33. 34. — Ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν, *dans votre péché*, indique l'état de dépravation intérieure et, par conséquent, de condamnation dans lequel les surprendra la mort, état dont Jésus seul eût pu les tirer. Hengstenberg et d'autres traduisent : *par* votre péché. Ce sens de ἐν est possible; mais il ne convient pas

1. ℵ : ελεγεν ουν au lieu de ειπεν ουν παλιν.

aussi bien au pluriel ἁμαρτίαι que nous trouvons v. 24, dans une parole toute semblable. Le *péché* est ici l'égarement du cœur, l'éloignement de Dieu, en général; au v. 24, ce seront les manifestations particulières de cette disposition. XIII, 33 Jésus parle aux apôtres, dans les mêmes termes que dans la fin de notre verset, de l'impossibilité de le suivre; mais pour ceux-ci, l'impossibilité ne doit être que momentanée (ἄρτι); car Jésus reviendra les chercher (XIV, 3). Pour les Juifs, au contraire, le pont entre la terre et le ciel est rompu par le rejet de celui sans lequel nul ne parvient au Père (XIV, 6). — A leur tour, et comme par une sorte de revanche, les Juifs renchérissent aussi sur la réponse qu'ils lui avaient faite VII, 35. Là, ils avaient fait de lui le Messie des païens; ici, ils font de lui celui des trépassés. Certes, disent-ils, si c'est dans l'Hadès que tu veux descendre, nous n'irons pas t'y rejoindre. Cette moquerie n'a pas besoin d'être expliquée par l'idée qu'un châtiment particulier attendait dans l'Hadès ceux qui s'ôtaient la vie (Josèphe, *Bell. jud.* III, 8, 5). — L'imparf. ἔλεγον, dans ces entretiens des Juifs avec Jésus, désigne l'objection comme posée et demeurant pour ceux qui la font.

V. 23-25. « **Et il leur dit**[1] **: Vous êtes d'en-bas, moi je suis d'en-haut; vous êtes de ce monde, moi je ne suis pas de ce monde. 24 C'est pourquoi je vous ai dit que vous mourrez dans vos péchés; car, si vous ne croyez pas que c'est moi.... vous mourrez dans vos péchés. 25 Ils lui disaient donc : Qui es-tu, toi ? Et Jésus leur dit : Précisément ce qu'aussi je vous affirme.** » — Un abîme sépare le ciel, patrie de Jésus, de la terre, patrie morale des Juifs (v. 23), et la foi en Jésus pourrait seule leur donner le moyen de franchir cet abîme (v. 24). Malgré le paral-

1. ℵ B D L T X : ελεγεν au lieu d'ειπεν.

lélisme entre les expressions « *d'en-bas* » et « *de ce monde* » (v. 23), il est difficile de ne pas rattacher au premier de ces deux termes l'idée de l'Hadès (v. 22). Le terme « *en-bas* » renferme ici, comme dans une seule et même idée, la terre et le Schéol, séjour des morts, en opposition au ciel; et la seconde partie du verset n'est pas la reproduction pure et simple de l'idée renfermée dans la première : elle complète l'antithèse locale par l'opposition morale signalée entre Jésus et ses auditeurs. *Ce monde*, c'est la vie humaine constituée indépendamment de la volonté divine et, par conséquent, en opposition avec elle. La forme négative : « *Moi, je ne suis pas de ce monde*, » exprime la répulsion qu'inspire à Jésus tout ce système de vie purement mondaine.

Leur perdition est en conséquence certaine, s'ils refusent de s'attacher à lui, qui seul pourrait les élever au ciel (v. 24). La courte proposition dans laquelle Jésus formule le contenu de la foi, est remarquable par l'absence d'attribut. Toute l'attention se porte ainsi sur le sujet : ἐγώ, *moi*, moi et nul autre. L'attribut sous-entendu est tout ce que les cœurs israélites peuvent se représenter de plus désirable : « Celui que vous cherchez, qui seul peut vous affranchir de vos péchés, vous élever au ciel. » Plusieurs, tirant l'attribut du verbe, interprètent : « que je suis *Celui qui suis* » d'après Ex. III, 14. Ce rapprochement n'est pas suffisamment justifié par l'expression ni même par le contexte. Hengstenberg cite avec plus de raison Deut. XXXII, 39 : « *Voyez maintenant que c'est moi, et qu'il n'y a pas d'autre Dieu que moi* (LXX : ἴδετε ὅτι ἐγώ εἰμι). » Es. XLIII, 10 : « *Afin que vous reconnaissiez que c'est moi.* » Dans ces paroles de Jéhovah, l'attribut sous-entendu est : celui qui suis tout ce que vous pouvez désirer, la pleine satisfaction de vos besoins. La parole de Jésus a au fond le même sens, et il serait incompréhensible que, sans la conscience de sa

divinité, il eût pu s'approprier une formule qui, dans l'Ancien Testament, était comme la signature de Jéhovah.

En s'exprimant ainsi, Jésus s'est déclaré le Messie, tout en évitant le terme de Christ, sujet à tant de malentendus en Israël; mais c'est ce mot que ses auditeurs voudraient lui arracher; c'est là le but de cette question: « *Qui es-tu donc, toi?* » En d'autres termes: « Aie le courage de trancher le mot! » On pouvait espérer en effet d'exploiter contre la vie de Jésus une déclaration expresse sur ce point. La réponse de Jésus est l'un des passages les plus controversés de l'évangile. Il y a deux classes principales d'interprétations: Celles qui donnent à ἀρχή le sens de *commencement* et qui appliquent ce terme soit au commencement de la prédication de Jésus: « Ce que je vous dis dès le commencement, » soit au commencement absolu, dans le sens du prologue: « Je suis dès le commencement (l'éternité) ce que je vous dis. » Mais, dans le premier cas, l'inversion de τὴν ἀρχήν n'est-elle pas bien dure, et n'eût-il pas fallu le parf. λελάληκα, au lieu du prés. λαλῶ? Dans le second, le sens de ἀρχή eût été absolument impénétrable pour les auditeurs, et au lieu du terme λαλῶ, qui ne porte que sur la forme, il eût fallu λέγω, qui se rapporte au contenu. La seconde classe d'interprétations donne à τὴν ἀρχήν un sens adverbial dont il n'y a pas d'exemple dans le Nouveau Testament, mais qui est fréquent dans le grec profane. Aussi a-t-il été admis ici par plusieurs anciens interprètes grecs (Chrysostome, Euthymius): « Absolument, précisément (*funditus*). » D'après ce sens, Jésus veut dire: « Ce que je suis? Absolument ce que je vous dis; ni plus ni moins que ce que renferme ma parole. » Il en appelle à tous ses témoignages sur lui-même, comme à l'expression adéquate de ce qu'est sa personne et sa mission. Ce second sens rend parfaitement compte de la position des mots τὴν ἀρχήν, du choix

du pronom ὅ, τι, *tout ce que*, de la partic. καί, qui fait ressortir avec beaucoup de force l'identité absolue entre son *être* et son *dire*, de l'emploi du verbe λαλῶ au lieu de λέγω — car Jésus accentue ici l'identité de la forme (son *parler*) avec le fond (son *être*) — et enfin du temps présent du verbe, qui est incompatible avec le sens *temporel* de τὴν ἀρχήν. — Nous omettons une foule d'explications qui ne sont que des variétés de ces deux sens principaux ou qui s'en écartent trop complètement pour pouvoir être prises en considération.

L'application de cette réponse de Jésus était qu'il suffit d'approfondir le témoignage qu'il se rend à lui-même pour y découvrir toujours mieux son être. On ne doit chercher dans sa personne rien de moins et rien de plus que ce qu'il affirme. Sur cette voie on apprendra successivement à le connaître comme le vrai Temple (ch. II), l'eau vive (ch. IV), le vrai Fils (ch. V), le pain du ciel (ch. VI), etc. Et c'est de cette manière que son nom de Christ se formera spontanément dans le cœur du croyant comme une trouvaille, ce qui vaudra infiniment mieux que de l'avoir appris par un enseignement venant du dehors. Pour être salutaire, cette profession : « Tu es le Christ, » doit être le fruit des expériences de la foi (VI, 66. 69). L'acclamation du jour des Rameaux n'a pas eu d'autre origine ; Jésus n'a jamais cherché ni accepté un hommage dû à une autre cause. Cette réponse est l'un des traits les plus remarquables de la sagesse de Jésus. Elle explique parfaitement pourquoi, dans les Synoptiques, il interdit aux Douze de dire qu'il est le Christ.

V. 26 et 27. « **J'ai beaucoup de choses à dire et de jugements à porter sur votre compte; mais celui qui m'a envoyé, est véridique; et ce que j'ai entendu de lui**[1],

1. ℵ lit παρ' αυτω.

c'est là ce que je déclare[1] au monde. 27 Ils ne comprirent pas qu'il leur parlait du Père[2].» — Le v. 26 ne continue pas la pensée du v. 25. Il se rattache au v. 24. Car le v. 25 était le résultat d'une interruption de la part des auditeurs. Dans les v. 21-24, Jésus avait prononcé des choses sévères sur l'état moral du peuple; il reprend au v. 26: «De ces déclarations et de ces sentences-là, j'en ai encore beaucoup à prononcer sur votre compte. Mais, ajoute-t-il, quelque pénible que soit pour moi cette mission, je ne puis me dispenser de la remplir. Celui qui me dicte mon message est la vérité même, et je ne suis au monde que pour déclarer ce qu'il me révèle.» Le contexte ainsi compris est si simple que nous pouvons nous dispenser d'énumérer les explications différentes données par Lücke, de Wette, Meyer, etc.

La critique déclare impossible l'inintelligence des Juifs mentionnée au v. 27. Nous ne saurions admettre ni l'expédient de Lücke, qui fausse le sens du texte, en expliquant: «Ils ne voulurent point reconnaître que c'était le Père qui l'envoyait,» ni celui de Meyer, qui pense que ce sont ici de nouveaux auditeurs, étrangers aux discours précédents. Mais nous ferons observer que, dans ce qui précède, Jésus avait simplement parlé de *celui qui l'avait envoyé*, sans mentionner Dieu, ni même son Père. Sans doute, ses adversaires ordinaires ne pouvaient se méprendre sur le sens de sa parole; mais la foule des auditeurs, en l'entendant dire mystérieusement: «*Celui qui m'a envoyé,*» ne pouvait-elle pas penser à quelqu'un de ces personnages messianiques attendus en grand nombre et avec qui Jésus se serait trouvé en relation secrète? Qu'on pense aux étranges malentendus

---

1. Les Mss. se partagent entre λεγω (byzantins) et λαλω (alexandrins).
2. ℵ D 3 Mnn. It[plerique] Vg. ajoutent τον Θεον à la fin du verset.

des apôtres eux-mêmes dans les Synoptiques. Après dix-huit siècles de christianisme, bien des choses, dans les discours de Jésus, nous paraissent évidentes, qui, par leur nouveauté et l'opposition qu'elles rencontraient dans des préjugés invétérés, devaient paraître bizarres à l'excès au plus grand nombre de ses auditeurs. Sans doute, si le cœur eût été mieux disposé, l'esprit eût été plus ouvert; et dans ce sens, l'explication de Lücke est fondée, quoique, philologiquement, elle ne soit pas admissible.

V. 28 et 29. « **Jésus leur dit donc : Lorsque vous aurez élevé le Fils de l'homme, alors vous connaîtrez que c'est moi, et que je ne fais rien de moi-même, mais que je ne parle que d'après les enseignements[1] de mon Père[2], 29 et que celui qui m'a envoyé est avec moi. Le Père[3] ne m'a point laissé seul, parce que je fais toujours ce qui lui est agréable.** » — A l'inintelligence actuelle de ses auditeurs, Jésus oppose le plein jour qui se fera plus tard dans leurs esprits, à la suite du grand crime national qu'ils sont sur le point de commettre. L'élévation du Fils de l'homme se rapporte avant tout à la mort de la croix; c'est ce qui ressort de la seconde personne : *vous aurez élevé.* Mais Jésus ne pouvait espérer que la croix ferait par elle-même tomber les écailles des yeux des Juifs et leur arracherait cet aveu : C'est lui! Elle ne pouvait produire cet effet qu'en devenant pour lui le marchepied du trône et le passage à la gloire. Le mot *élever* renferme donc ici la même amphibologie que III, 14, et la seconde du pluriel prend ainsi une teinte marquée d'ironie : « Lorsque, en me tuant, vous m'aurez élevé sur le trône. » Le terme *Fils de l'homme*

1. ℵ lit ουτως au lieu de ταυτα.

2. Μου est omis par D L T X It^{plerique}.

3. ℵ B D L T X 5 Mnn. It^{plerique} Vg. Cop. retranchent ο πατηρ. — De plus ℵ place ουκ αφηκε με μονον avant μετ' εμου εστιν.

rappelle cette apparence chétive qui est actuellement la cause de son rejet. La reconnaissance de Jésus ici prédite a eu lieu dans la conscience de tous les Juifs sans exception, lorsque, après l'envoi du Saint-Esprit, l'essence parfaitement sainte et divine de sa personne, de son œuvre et de son enseignement, a été manifestée en Israël par la prédication apostolique et par l'existence de l'Église. L'inintelligence a pris fin pour tous bon gré mal gré et s'est transformée en foi chez les uns, chez les autres en endurcissement volontaire. Cette reconnaissance ne cesse point de s'opérer en Israël à la vue du développement de l'Église; elle aboutira à la conversion finale de ce peuple, lorsqu'il s'écriera tout d'une voix, comme dans un nouveau jour des Rameaux : « *Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur!* » (Luc XIII, 35). Quelle dignité calme, quelle sereine majesté, dans ces mots : « *Alors vous connaîtrez...!* » Ils rappellent, comme l'observe Hengstenberg, ces déclarations graves et menaçantes de Jéhovah : « Mon œil n'aura plus compassion de toi.... *et vous reconnaîtrez que je suis l'Éternel.* » Éz. VII, 4. Comp. la même formule Éz. XI, 10; XII, 20; Ex. X, 2, etc. La présence de Dieu, dans celui qui parlait ainsi, était plus qu'affirmée; elle se faisait immédiatement sentir à tout vrai Juif. — Il nous paraît que toute la fin du verset, depuis ὅτι, et même que la première proposition du v. 29, dépendent de γνώσεσθε, *vous connaîtrez*. Jésus reprend ici toutes ses affirmations précédentes, en les donnant comme le contenu de cette reconnaissance future qu'il prédit. « *Que c'est moi...;* » comp. v. 24. « *Que je ne fais et n'enseigne rien de moi-même;* » comp. VII, 16. 17. « *Que le Père est avec moi* (et que nous sommes réellement deux); » comp. VIII, 16. 18. Ce verset signifie donc : « Vous-mêmes direz alors *amen* à toutes ces déclarations que vous rejetez à cette heure. » En face du présent qui lui échappe, Jésus met avec assu-

rance la main sur l'avenir; car son Père est avec lui. Ce verset solennel met ainsi le sceau sur tous les discours qui précèdent et qui ont magnifiquement rempli ce grand jour qui terminait la fête.

On trouve ordinairement (Tholuck, Lücke, etc.) dans la fin du v. 29 une consolation que Jésus s'adresse à lui-même: « Vous pouvez m'abandonner; Dieu, lui, n'abandonnera ni moi ni ma cause. » Mais ces derniers mots se rattachent trop naturellement à ceux qui précèdent immédiatement: « *Et que celui qui m'a envoyé est avec moi,* » pour qu'il soit possible de les en séparer, en leur donnant un but tout différent. Jésus justifie simplement par là la pensée qui précède. — On serait tenté d'entendre les mots οὐκ ἀφῆκε dans ce sens: « En m'envoyant, il ne m'a pas *laissé venir* seul; il a voulu m'accompagner lui-même. » Ce serait le sens le plus simple de l'aor. ἀφῆκε. Mais alors, comment comprendre ce qui suit: « *Parce que je fais toujours ce qui lui est agréable* »? Hengstenberg a recours à la prescience divine: « Il ne m'a pas laissé venir seul, sachant bien ce que je suis et prévoyant comment j'agirais. » Meyer prend ὅτι comme indication non de la cause, mais de la preuve: « Il ne m'a pas laissé venir seul, comme vous pouvez le reconnaître à ce que... » Ces deux explications font violence au texte. Il est plus simple d'entendre l'aor. ἀφῆκε dans le sens dans lequel nous le trouvons Act. XIV, 17: « *Dieu ne s'est pas laissé lui-même sans témoignage.* » « Dieu, dans aucun moment de ma carrière, ne m'a laissé et ne me laissera marcher seul, parce que dans tous les moments je fais ce qui lui plaît. » Un instant, un seul, où Jésus eût agi ou parlé de son chef, eût été le signal d'une rupture; car Dieu se fût retiré à l'instant où une volonté propre se fût fixée en Jésus. La dépendance absolue du Fils était la condition constante du concours du Père. X, 17; XV, 10 expriment la même pensée.

— Τὰ ἀρεστά, *ce qui lui est agréable*, désigne la volonté du Père dans ce qu'elle a de plus intime. Jésus avait la conscience, non-seulement de n'avoir pas commis le moindre péché positif, mais aussi de n'avoir pas négligé le moindre bien; et cela dans les sentiments comme dans la conduite.

La tendance des premiers discours de Jésus, lors de son arrivée à la fête, avait été apologétique; c'est aussi le caractère de cette dernière parole, par laquelle il atteste, avec la plus noble candeur, la pureté irréprochable de tout son être aux yeux de Dieu même.

IV. «*Moi et vous*» : VIII, 30-59.

Jésus, dans son second discours (v. 12-20), s'était attribué deux modes d'enseignement : le *témoignage*, par lequel il révèle son origine et son essence, et le *jugement*, par lequel il dévoile l'état moral de ses auditeurs. C'est dans le morceau suivant que sa parole atteint, sous ces deux formes, le plus haut degré de force et d'éclat. «*J'ai beaucoup de jugements à porter sur votre compte,*» avait-il dit au v. 26. Ces sentences plus sévères, que Jésus se réservait de prononcer dans un moment favorable, nous les trouvons dans les deux premiers morceaux de ce discours : 1° Israël est esclave du péché : v. 30-36. 2° Le diable est son père spirituel : v. 37-47. Après cela, le témoignage de Jésus sur lui-même, provoqué par les injures de ses auditeurs, s'élève à sa plus grande hauteur : 3° Jésus détruit la mort : v. 48-53. 4° Il est avant qu'Abraham fût : v. 54-59.

1. L'esclavage d'Israël : v. 30-36.

V. 30-32. «**Comme Jésus prononçait ces paroles, plusieurs crurent en lui. 31 Jésus dit donc à ces Juifs devenus croyants: Si vous demeurez fermes dans ma parole, vous serez réellement mes disciples; 32 et vous connaî-**

trez la vérité, et la vérité vous affranchira. » — Le terme « *crurent* » désigne sans doute ici la disposition, hautement exprimée, à reconnaître Jésus comme le Messie. Dans ce nombre assez considérable de croyants se trouvaient peut-être des membres du sanhédrin. XII, 42 : « *Plusieurs des chefs crurent en lui.* » Ils sentaient bien que, dans les paroles que Jésus venait de prononcer, il y avait autre chose qu'une vaine jactance. Mais Jésus n'est pas plus ébloui par ce succès apparent qu'il ne l'avait été par la profession de Nicodème (III, 1. 2) et par l'enthousiasme de la multitude galiléenne (VI, 14. 15), et, au lieu de traiter en convertis ces nouveaux croyants, il les met immédiatement à l'épreuve en leur adressant une promesse qui, malgré sa grandeur, avait un côté profondément humiliant. C'est ainsi qu'en agit toujours Jésus. En face d'un hommage, il proclame le culte en esprit et en vérité. Celui dont la foi n'est que superficielle, tombe; celui dans la conscience duquel elle a jeté ses racines, tient bon et pénètre dans l'essence des choses. — La particule *donc*, au v. 31, renferme toute la liaison d'idées que nous venons d'indiquer.

Cette nouvelle scène ne peut guère avoir eu lieu le même jour que les précédentes. Le v. 31 s'explique de la manière la plus naturelle, en admettant que ceux des pèlerins étrangers qui avaient cru, repartirent le lendemain de la fête et que, dès ce moment, Jésus ne se trouva plus entouré que des auditeurs croyants qui avaient appartenu jusqu'alors au parti juif. On s'étonne, au premier coup d'œil, de rencontrer dans cet évangile une alliance de mots telle que celle-ci : des Juifs croyants. Mais cette *contradictio in adjecto* est intentionnelle de la part de l'auteur; elle est la clef du morceau suivant. C'étaient bien toujours, au fond, des Juifs; ils continuaient à partager les aspirations messianiques de la nation; ils étaient seulement disposés à reconnaître en Jésus

l'homme qui avait mission de les satisfaire. C'est à peu près la situation d'âme de la foule galiléenne, au ch. VI; et la crise violente qui va suivre, reproduit de tous points, en Judée, le sévère triage exercé précédemment par Jésus parmi ses adhérents galiléens. Quel chef de parti, quel homme poussé par un mobile personnel en eût jamais agi de la sorte? — Nous n'avons pas rendu, dans la traduction, le pron. αὐτῷ, désirant plutôt rendre le sens du partic. parf. πεπιστευκότες.

La nature de la promesse faite par Jésus v. 31 et 32 est admirablement appropriée au but qu'il se propose. Il sait que l'affranchissement du joug romain est la grande œuvre que l'on attend du Messie; il spiritualise cette espérance et la présente, sous cette forme supérieure, aux nouveaux croyants. — Ὑμεῖς, *vous,* vous autres, en opposition à la foule. — Par l'expression *persévérez,* Jésus fait entendre qu'il y aura des obstacles sur ce chemin, que sa parole pourrait bien rencontrer encore dans leur cœur des préjugés enracinés contre lesquels sa force échouera, qu'ainsi leur foi naissante court encore le danger de redevenir incrédulité. — Par la forme *demeurer dans,* Jésus compare sa parole à un sol fécond dans lequel la vraie foi s'enracine toujours plus profondément. — Καί (v. 32) : *et à cette condition;* c'est ici une promesse d'une portée plus éloignée que celle du v. 31 : ils sont disciples dès ce moment, s'ils persévèrent (prés. ἐστέ, « vous *êtes* »); et sur cette voie, ils arriveront un jour à une illumination supérieure qui consommera leur affranchissement. Jésus fait allusion au don de l'Esprit. — La *vérité* est la pleine révélation de la sainteté, c'est-à-dire de l'essence réelle des choses; elle est contenue tout entière dans la parole de Jésus, et elle se dévoilera à eux, lorsqu'une lumière supérieure leur expliquera le vrai sens de cette parole. Et par là elle les affranchira du péché,

dont la puissance repose sur l'illusion et le mensonge, comme Jésus va le développer ci-après. Voilà la vraie délivrance messianique. S'il y en a une autre, elle ne peut être en tout cas que le corollaire de celle-là.

V. 33 et 34. « **Ils lui répliquèrent : Nous sommes la postérité d'Abraham, et nous n'avons jamais été esclaves de personne; comment dis-tu : Vous deviendrez libres? 34 Jésus leur répondit : En vérité, en vérité, je vous dis que celui qui fait le péché, est esclave du péché**[1]. » — Qui sont, dès ce moment, les interlocuteurs de Jésus? Selon la plupart des interprètes modernes, ce ne peuvent être les Juifs croyants du v. 30. Comment Jésus leur reprocherait-il, au v. 37, de chercher à le faire mourir et les appellerait-il plus loin enfants du diable? Lücke envisage donc les v. 30-32 comme une parenthèse et rattache le v. 33 à l'entretien précédent. Luthardt cherche un moyen terme. Il pense qu'au milieu du groupe de gens bien disposés qui entourait Jésus, se trouvaient aussi des adversaires, qu'ils se pressèrent en ce moment au premier rang et prirent la parole; c'est à eux que s'adresserait spécialement Jésus depuis le v. 37. Mais, dans les deux cas, il faut reconnaître que le récit de Jean serait singulièrement incorrect. Il est impossible, en lisant le v. 33, de penser à un autre sujet que les croyants des v. 30-32; et nous verrons que les derniers mots du v. 37 ne permettent pas non plus une autre explication. Ce n'est pas pour rien que l'évangéliste avait traité ces gens de Ἰουδαῖοι, *Juifs*. Il y avait chez eux deux hommes : le croyant naissant — c'était à celui-là que Jésus avait adressé sa promesse (v. 31 et 32) — et le vieux Juif : c'est celui-ci qui va répondre (v. 33). Ils retombent ainsi dans la solidarité avec leur peuple, dont ils ne s'étaient que momentanément

1. B b omettent της αμαρτιας.

et superficiellement séparés. Pour que la promesse de Jésus fît vibrer une corde chez eux, ou qu'ils en entrevissent seulement le sens, il eût fallu quelques expériences semblables à celles que saint Paul décrit Rom. VII, les souffrances d'une lutte sérieuse, mais impuissante, avec le péché. Mais ils n'ont jamais rien éprouvé de semblable, et, par conséquent, leur foi ne sera pas de longue durée. Jésus l'avait bien prévu, quand il leur disait : « *Si vous demeurez fermes ;* » et : « *Vous serez véritablement mes disciples.* » Comp. II, 24 : « *Il ne se confiait point en eux.* » Bien loin donc qu'il y ait de la confusion dans la narration de Jean, il faut plutôt reconnaître l'admirable délicatesse de son récit.

L'asservissement que nient les auditeurs de Jésus ne saurait être de nature politique. Leurs pères n'avaient-ils pas été esclaves au pays d'Égypte, asservis, du temps des Juges, à toutes sortes de peuples, puis soumis à la domination des Chaldéens et des Perses? N'étaient-ils pas eux-mêmes, en ce moment, sous le joug des Romains? Impossible de les supposer aveuglés par l'orgueil au point d'oublier ces faits patents, comme l'admettent de Wette, Meyer. L'explication de Hengstenberg, qui rapporte cette parole à la prééminence *spirituelle* que les Juifs s'attribuaient sur tous les autres peuples, est encore plus forcée. Les v. 35 et 36 prouvent avec évidence que les Juifs ne pensent nullement ici à leur indépendance ou à leur supériorité nationale, mais uniquement à la liberté civile, individuelle, dont ils jouissaient tous. Ainsi s'explique facilement la relation entre les deux assertions du v. 33 : « *Nous sommes la postérité d'Abraham, et nous ne fûmes jamais esclaves.* » Il était fort rare qu'un Israélite fût réduit à l'état d'esclave. La dignité d'homme libre brillait au front de tout ce qui s'appelait enfant d'Abraham. Ces Juifs avaient bien compris que la délivrance promise par Jésus n'était pas l'affranchissement de

la puissance romaine. L'expression : « *La vérité vous affranchira,* » ne pouvait désigner qu'une délivrance spirituelle et par conséquent aussi *individuelle.* Or, comme, à côté de la dépendance nationale, ils ne connaissaient d'autre asservissement que l'esclavage personnel, ils se récrient, prétendant que Jésus les apostrophe comme des esclaves. Ils changent ainsi en outrage la plus magnifique promesse; « et les voilà déjà au bout de leur foi, » comme dit Stier. On voit si Jésus avait eu tort de ne pas se fier à eux.

S'il eût voulu donner à sa réponse une forme strictement logique, Jésus eût retranché, comme le font deux documents, le complém. τῆς ἁμαρτίας, *du péché*, et dit simplement : « est esclave, » réellement esclave. Mais il ajoute ce complément, parce qu'il veut parler, non pas seulement à l'intelligence, mais à la conscience : Celui qui fait le péché a un maître, et un maître qui s'appelle le péché. Le péché entraîne en effet le pécheur là où bien souvent il ne voudrait pas aller, et finit même par confisquer entièrement sa volonté. Comment ne pas se rappeler ici Rom. VI, 16-18 qui semble tiré de cette parole de Jésus? — Le partic. prés. ὁ ποιῶν réunit les deux notions d'état et d'acte; et le gén. τῆς ἁμαρτίας, à la fin de la phrase, fait ressortir avec énergie le caractère dégradant de cette dépendance.

V. 35 et 36. « **L'esclave ne demeure pas à toujours dans la maison; le Fils y demeure à toujours**[1]. **36 Si donc le Fils vous affranchit, vous serez véritablement libres.** » — La transition du v. 34 au v. 35 ne peut se comprendre qu'en admettant une transformation dans l'application de l'idée d'esclave. Tandis qu'au v. 34, le maître, c'est le péché, dans les v. 35 et 36, c'est Dieu ou Christ agissant comme

1. ℵ omet les mots ο υιος μενει εις τον αιωνα (confusion des deux εις τον αιωνα).

son représentant. Mais cette modification s'explique par l'idée qui est aussi à la base des épîtres de saint Paul, c'est que l'esclave du péché est par là même esclave par rapport à Dieu. Fût-il même dans la maison de Dieu, la théocratie, il y occupe une position servile; dominé par un maître dont la volonté est contraire à celle du maître de la maison, il ne rend à ce dernier qu'une obéissance forcée. Δουλεύω σοι, *je te sers*, dit le fils aîné à son père dans la parabole de l'enfant prodigue (Luc XV, 29). Un tel homme a beau avoir le titre d'enfant; en réalité il est esclave. Or un tel état moral ne saurait lui assurer un domicile permanent dans la maison; car il n'est point membre réel de la famille, et celle-ci seule est indissolublement attachée à la maison. En opposition à *l'esclave*, le terme de *fils* paraît, au premier coup d'œil, désigner, non l'individu, mais le genre, tout ce qui a la qualité de fils. Mais Jésus tire évidemment son image d'une maison où il n'y a qu'un fils; et c'est ainsi que le terme *le fils* prend le caractère d'un titre personnel et ne s'applique, en réalité, qu'à Jésus seul. Le passage Gal. IV, 21-31 semble n'être que l'amplification de cette parole du Maître.

Le Juif, tant qu'il est asservi au péché, ne fait donc partie de la théocratie qu'à titre d'esclave. Il faut, par conséquent, comme Jésus l'a déclaré au v. 32, qu'il reçoive l'affranchissement pour qu'il y soit définitivement incorporé. Le v. 36 exprime cette conclusion et achève la démonstration de la parole de Jésus v. 31 et 32. — C'est au fils, comme représentant de la famille et héritier du bien patrimonial, qu'il appartient de prononcer l'affranchissement de l'esclave et d'en faire ainsi un membre de la famille. Jésus s'applique ici à lui-même ce qu'il a dit de la vérité : « *Elle vous affranchira.* » C'est que la vérité n'existe pour l'homme que dans la parole de Jésus. Cette parole est donc pour le croyant ce

que la formule de *manumissio* était pour l'esclave. Elle l'élève à l'état d'homme libre en l'affranchissant du mensonge par lequel règne le péché. — Le mot *réellement* fait allusion à la fausse prétention des Juifs v. 33. — Cette promesse est presque littéralement reproduite par saint Paul Rom. VIII, 2 : « *La loi de l'Esprit de vie qui est en Jésus-Christ, m'a affranchi* (ἠλευθέρωσέ με) *de la loi du péché et de la mort.* »

Jésus a répondu à la seconde assertion du v. 33 : « *Nous ne fûmes jamais esclaves.* » Il attaque maintenant la première, qui en était le point d'appui : « *Nous sommes la postérité d'Abraham,* » et il démontre la véritable origine, la filiation morale du peuple qu'il a devant lui. C'est le sujet du second morceau.

2. L'origine spirituelle d'Israël : v. 37-47.

V. 37 et 38. « **Je sais bien que vous êtes la postérité d'Abraham; mais vous cherchez à me faire mourir, parce que ma parole ne fait pas de progrès en vous. 38 Pour moi, je dis ce que[1] j'ai vu chez le Père[2]; et vous, vous faites les choses que[3] vous avez entendues de la part de votre père[4].** » — Jésus ne récuse point l'authenticité des registres civils; tous ses auditeurs descendent réellement d'Abraham. Mais il allègue un fait moral qui anéantit la valeur de cette filiation dans le domaine dont il s'agit ici.

---

1. ℵ B C D L X Or. quelques Mnn. Cop. lisent α au lieu de ο que lit T. R. avec E F G H K M S T^{s} U Δ Λ Mnn. It. Syr. et Tisch. (éd. 1859).

2. B C L T^{s} X Or. retranchent μου qui se lit dans tous les autres Mss. et presque toutes les Vss.

3. A peu près les mêmes autorités qui lisent α dans le premier membre, le lisent aussi dans le second.

4. T. R. lit εωρακατε παρα τω πατρι, tandis que B C K L X 15 Mnn. Cop. Or. (souvent) lisent ηκουσατε παρα του πατρος. B L T^{s} Or. (souvent) retranchent υμων.

C'est exactement la même méthode polémique que celle de Jean-Baptiste Matth. III et celle de saint Paul Rom. IX; Gal. III. On cite ordinairement la seconde partie du v. 37 pour prouver que ce discours de Jésus n'est pas applicable aux Juifs qui avaient cru. Comment Jésus dirait-il à des croyants : « *Vous cherchez à me faire mourir* » ? Mais cette parole est expliquée par celle qui suit : « *Parce que ma parole ne fait pas de progrès*, ne parvient pas à se développer *au dedans de vous.* » Le mot χωρεῖν ne signifie pas *trouver entrée* (Ostervald) ou *accès* (Rilliet, Arnaud). Il peut signifier, dans le sens transitif, *contenir* (II, 6), et, dans le sens intransitif, *changer de place, avancer;* il se dit, par exemple, d'une eau qui coule, d'un trait qui transperce, d'une plante qui germe, d'un corps qui en pénètre un autre, d'un argent qui rend ses intérêts. Le sens intransitif est seul applicable ici. Ce reproche s'adresse donc à des gens qui avaient reçu, d'abord, la parole de Jésus, mais dans le cœur desquels elle rencontrait, à mesure qu'elle voulait y pénétrer plus avant, d'insurmontables obstacles, comme lorsqu'une graine, déposée dans le sol et qui commençait à germer, avorte, par suite de la mauvaise qualité du terrain. L'obstacle, Jean l'a déjà fait pressentir : c'est ce cœur de Ἰουδαῖος (*Juif*) qui n'a point été brisé par un travail de conscience assez sérieux, et qui s'est montré au grand jour, au moment où Jésus a parlé d'esclavage spirituel et d'affranchissement moral. Ces gens ressemblent, sous un rapport, à Nicodème, dont la foi va bien jusqu'à reconnaître en Jésus le Messie, mais non pas jusqu'à sentir la nécessité d'une nouvelle naissance. Ce sont les besoins spirituels qui leur manquent; ils ne peuvent, en conséquence, s'élever à l'intuition spirituelle des choses, et c'est en raison de cette impuissance, qui leur est commune avec tout le reste du peuple, que Jésus, les identifiant avec les Juifs en général, leur dit : « *Vous cher-*

chez à me faire mourir,» tout comme il avait dit à Nicodème: « *Vous ne croyez point.*» Par de telles expressions, Jésus constate la solidarité qui existe encore, dans le fond, entre l'état de ses auditeurs et celui de ses ennemis, et leur fait sentir la nécessité de rompre plus complètement avec leur état ancien, ou, sinon, d'obéir jusqu'au bout aux inspirations meurtrières qui animent le peuple dont ils font encore partie. Cette explication jette une pleine lumière sur l'exhortation du v. 31 : « *Si vous demeurez fermes dans ma parole, vous serez véritablement mes disciples.*» Ou ma parole surmontera successivement tous les préjugés que vous entretenez encore; ou, si elle heurte contre quelque impénétrable obstacle, vous rentrerez bien vite dans le camp ennemi. Aux yeux de Jésus, cette rechute était maintenant consommée; et c'est pourquoi, dans le reste du discours, il ne distingue plus ces nouveaux croyants de la masse des Juifs.

Il n'y a donc ni incorrection, ni inconséquence dans ce récit. Pour celui qui va au fond des choses et en juge en se plaçant au point de vue de Jésus et de Jean lui-même, tout est parfaitement lié et motivé.

Au v. 38, Jésus explique la résistance que rencontre en eux sa parole, par leur filiation morale opposée à la sienne. Tandis qu'en parlant comme il le fait, il obéit au principe qui le domine, ils révèlent, eux aussi, en agissant comme ils le font, la puissance qui les subjugue. — Pour se décider entre les nombreuses variantes qu'offre le texte de ce verset, il est naturel de partir de ce principe, que les copistes auront plutôt cherché à conformer l'une à l'autre les deux propositions parallèles, qu'à y introduire des différences. En appliquant cette règle, nous arrivons précisément au texte qui présente le meilleur sens intrinsèque. C'est absolument celui du Ms. K (sauf le pronom μου dans

la première proposition); nous l'avons rendu dans la traduction [1]. — La *vue chez le Père* ne se rapporte pas, comme le pensent Meyer, N. et d'autres, à la préexistence de Christ; la proposition parallèle, dans la seconde partie du verset, ne permet pas cette explication. Il s'agit ici de ce riche trésor de vérité spirituelle que Jésus avait puisé jusqu'alors dans la communion de son Père, et qui formait le principe de sa vie. Jésus parle spécialement ici de son enseignement (λαλῶ), en rapport avec le v. 37 (« *ma parole* »). — Par le retranchement du pron. μου, Dieu est caractérisé comme le Père dans le sens absolu du mot, ce qui convient bien au contexte. — Le οὖν, *donc*, qui lie les deux propositions, renferme, comme le dit Meyer, une douloureuse ironie : ils sont aussi conséquents à leur principe, que lui au sien. — Le plur. ἅ, *les choses que*, s'applique bien à la capricieuse diversité des velléités mauvaises et fait contraste avec le sing. ὅ, *ce que*, dans le premier membre, qui indiquait l'unité intrinsèque du bien. — Le terme *entendre* se rapporte à une inspiration, une suggestion, plutôt qu'à une révélation claire, comme celui de *voir*. Il peut s'appliquer aussi au rapport de Christ à Dieu (v. 40; V, 30); mais il convient, en tous cas, mieux que celui de *voir* à l'inspiration maligne qui passionne et qui trompe. La prépos. *de la part de* est en rapport avec l'ouïe comme la prépos. *auprès de* avec la vue. — Le pron. ὑμῶν oppose leur père au Père; et l'expression « *vous faites* » rappelle le reproche « *vous cherchez à me faire mourir* » v. 37. Hengstenberg donne à ποιεῖτε le sens impératif : « Faites ». Ce sens est moins conforme au contexte (voir l'explication de οὖν).

V. 39-41 *a*. « **Ils répliquèrent et lui dirent : Notre**

1. Εγω ο εωρακα παρα τω πατρι λαλω · και υμεις ουν α ηκουσατε παρα του πατρος υμων ποιειτε.

père, c'est Abraham. Jésus leur dit : Si vous étiez[1] enfants d'Abraham, vous feriez[2] les œuvres d'Abraham. 40 Mais maintenant, vous cherchez à me faire mourir, moi, un homme qui vous ai dit la vérité que j'ai entendue de Dieu ; Abraham n'a point fait cela. 41 *a* Vous faites les œuvres de votre père. » — Les Juifs se sentent atteints par l'insinuation du v. 38; ils affirment de nouveau, avec le sentiment de la dignité blessée, leur descendance d'Abraham. Jésus reprend sa réponse du v. 37 et la développe. Il n'y a pas de parenté morale, là où il y a opposition de conduite. — La leçon alexandrine : *Si vous êtes..., vous feriez*, se contredit elle-même. Celle d'Origène et de la *Vulgate : Si vous êtes..., faites*, n'a aucun appui dans les documents et n'est qu'une correction. L'unanimité des Mjj. en faveur de *vous feriez* confirme pleinement la leçon byzantine dans le premier membre : *Si vous étiez*. — Abraham s'était distingué par une docilité absolue à la vérité divine (Gen. XII; XXII) et par un amour respectueux pour ceux qui en étaient auprès de lui les organes (Gen. XIV; XVIII). Quel contraste avec la conduite de ses descendants selon la chair! Remarquez la gradation : 1° Faire mourir un *homme;* 2° un homme organe de la *vérité;* 3° de la vérité qui vient *de Dieu.* — La descendance d'Abraham ainsi écartée, Jésus affirme une filiation toute différente, et cela en vertu du même principe, la nature de leur conduite (v. 41 *a*). — Ποιεῖτε est évidemment indicatif, et non impératif.

V. 41 *b*-43. **« Ils lui dirent donc[3] : Nous ne sommes pas**

1. Au lieu de ητε que lisent 12 Mjj. et presque toutes les autres autorités, Mnn. Vss. Or. (3 fois), on lit εστε (si vous *êtes*) dans ℵ B D L T^{s} Or. (10 fois).

2. Tous les Mss., même ceux qui lisent εστε, ont εποιειτε (*vous feriez*). Or. (10 fois) lit ποιειτε (*faites*). Vg. Augustin : *facite.* — Αν est omis par 11 Mjj. 80 Mnn. Or. (12 fois).

3. ℵ B L T^{s} It^{plerique} Syr. retranchent ουν.

des enfants nés[1] dans l'impureté; nous n'avons qu'un père, Dieu. 42 Jésus leur dit[2]: Si Dieu était votre père, vous m'aimeriez; car, tel que me voici, c'est de Dieu que je suis sorti; car je ne suis pas non plus venu de mon chef, mais c'est lui qui m'a envoyé. 43 Pourquoi ne reconnaissez-vous pas mon langage? Parce que vous ne pouvez comprendre ma parole. » — Les Juifs, n'ayant rien de bon à répondre à Jésus, se prévalent du sens moral dans lequel il prend ici la notion de filiation et cherchent à l'exploiter à leur profit: « Ne parlons plus d'Abraham; dans le domaine spirituel, auquel il paraît que tu penses, Dieu est notre seul père. » Le sens le plus simple des premiers mots, si diversement expliqués, nous paraît être celui-ci: Depuis le retour de la captivité (comp. les livres de Néhémie et de Malachie), l'union avec une femme païenne était envisagée comme illégitime, et l'enfant issu d'un pareil mariage, comme bâtard. Ils veulent donc dire: « Nous sommes nés dans les conditions légales; pas une goutte de sang païen ne coule dans nos veines. » C'est l'idée que saint Paul exprime positivement Phil. III, 5: « *Hébreu né d'Hébreux.* » Le Juif transporte jusque dans le domaine moral l'élément charnel. Les sens de Meyer: Sarah, notre mère, ne nous a pas conçu dans l'adultère; — de Lücke, de Wette: Nous ne mêlons pas, dans notre culte, le monothéisme et l'idolâtrie (πορνεία dans le sens d'Os. II, 4), ce qui pourrait renfermer une allusion aux Samaritains (Paulus); — et d'autres encore nous semblent forcés.

Jésus les dépouille encore de cette prérogative supérieure par le même moyen qu'il vient d'employer au v. 40, pour leur arracher la première: il pose un fait contre lequel

---

1. B D: ουκ εγεννηθημεν au lieu de ου γεγεννημεθα.
2. Le ουν du T. R. n'a pour lui que 6 Mjj. Vg.

elle vient se briser. En vertu de son origine, dont il a distinctement conscience (v. 14), Jésus sait que son apparition est revêtue d'un sceau divin. Tout vrai enfant de Dieu l'aimera donc. Le mauvais vouloir des Juifs contre lui suffit, en conséquence, pour leur ôter le titre d'enfants de Dieu. — Nous avons traduit très-librement les mots ἐγὼ γὰρ . . . ἥκω. C'est le seul moyen de rendre la force de ce verbe (présent formé d'un parfait) : « Me voici. » Nous prenons ici sur le fait le langage de l'habitant du ciel qui se présente au monde avec la conscience toute fraîche du séjour qu'il vient de quitter. — Ἐξῆλθον, *je suis sorti*, est rapporté par Meyer à la génération éternelle du Fils ; n'est-il pas plus naturel de l'appliquer à l'incarnation ? — Et ce n'est pas seulement la nature et l'apparition de Jésus qui ont un caractère divin ; c'est aussi sa mission. Cet habitant du ciel n'est point venu de lui-même sur la terre ; sa présence est le résultat d'une injonction positive qu'il a reçue de Dieu (comp. X, 36).

Il semble, d'après cela, qu'il ne devrait y avoir rien de plus facile que de discerner l'accent divin et, si l'on peut ainsi dire, le timbre céleste de son langage. Pourquoi cela n'a-t-il pas lieu de la part des Juifs ? Parce que l'organe pour comprendre ce qui est spirituel leur manque. — Λαλιά diffère de λόγος comme la forme diffère du contenu, le discours de la doctrine : « Vous ne distinguez pas mes discours d'une simple parole humaine. Pourquoi ? parce que vous êtes impuissants à pénétrer le sens de ma doctrine ; elle ne parvient pas à prendre en vous le sens spirituel qu'elle a réellement. » Ils venaient d'en donner la preuve en ce moment même, v. 31-33. — Le « *vous ne pouvez* » désigne l'impuissance d'aperception provenant du manque d'organe. C'est ici la même idée que le οὐ χωρεῖν du v. 37.

Puis Jésus pénètre jusqu'au fond de cette impuissance,

et il y trouve la dépendance d'un être ennemi de la vérité qui les rend sourds à sa voix.

V. 44. **« Le père[1] dont vous êtes issus, c'est le diable, et vous vous empressez d'accomplir les désirs de votre père. Il a été homicide dès le commencement, et il n'est point dans la vérité, parce qu'il n'y a pas de vérité en lui ; lorsqu'il dit le mensonge, il parle de son propre fonds ; car il est menteur et[2] le père du menteur. »** — La lumière ne parvient point à percer dans le domaine juif, parce qu'il est sous l'empire d'un principe ténébreux. — Ὑμεῖς, *vous*, est fortement accentué : Vous, qui vous targuez d'avoir Dieu pour père ! — Hilgenfeld surprend ici l'évangéliste en flagrant délit de gnosticisme. Selon lui, il faut traduire : « Vous êtes issus du père du diable. » Ce père serait le Dieu des Juifs, le Démiurge, qui serait donné comme père de Satan : comme s'il s'agissait ici de la filiation de Satan, et non de celle des Juifs ! Τοῦ διαβόλου est évidemment apposition de πατρός : « Vous êtes d'un père... père tout différent de celui dont vous vous vantez d'être issus ; et ce père, c'est le diable. » Les passions déréglées (ἐπιθυμίαι) dont ce père est animé et qu'il leur inspire sont dévoilées dans la seconde partie du verset : ce sont la haine de l'homme et l'horreur de la vérité, précisément les tendances que Jésus avait reprochées aux Juifs v. 40. Le verbe θέλετε est contraire à l'idée d'une dépendance fataliste que Hilgenfeld attribue à Jean ; il exprime l'assentiment volontaire, l'abondance de sympathie avec laquelle ils se mettent à l'œuvre pour satisfaire les appétits de leur père. Le premier de ces appétits, c'est la soif du sang humain. Plusieurs interprètes anciens et modernes (Cyrille, Nitzsch, Lücke,

---

1. T. R. retranche, avec quelques Mnn. seulement, του devant πατρος.
2. Au lieu de και, It^aliq. et quelques Pères lisent καθως και.

de Wette, Reuss) expliquent le mot ἀνθρωποκτόνος, *homicide*, par le meurtre d'Abel. Comp. 1 Jean III, 12. 15 : « *Ne faisant pas comme Caïn, qui était du malin et qui tua son frère ... Quiconque hait son frère, est meurtrier.* » Mais l'Écriture n'attribue expressément au démon aucune part dans le meurtre d'Abel, et la relation que Jésus établit ici entre la haine homicide de Satan et son caractère de menteur, doit porter plutôt à rapporter le mot ἀνθρωποκτόνος à la séduction de l'humanité. En la faisant tomber dans le péché par son mensonge, Satan a réellement attiré sur elle la mort, non-seulement la mort spirituelle et morale, mais la mort physique. Il espérait, conformément à la menace divine, se débarrasser de l'homme, son rival, en le faisant pécher. L'expression : « *Dès le commencement*, » s'explique aussi beaucoup plus rigoureusement dans ce sens. Le sens de ἀρχή, *commencement*, ne diffère de celui de ce mot I, 1, qu'en ce qu'il s'agit ici du commencement de l'humanité, là de celui de la création. Quant à la citation tirée de la première épître, elle ne prouve rien en faveur de l'autre explication; car ce passage n'attribue nullement une part personnelle à Satan dans le crime de Caïn; cet acte y est simplement cité comme premier exemple de haine diabolique d'un homme contre son propre frère. Lorsqu'au v. 40 Jésus disait : « Vous cherchez à me faire périr, moi, un homme, » il avait déjà dans sa pensée l'idée de cette haine homicide exprimée par le mot ἀνθρωποκτόνος. On peut se demander si la haine de Satan contre l'humanité ne provenait pas de ce qu'il voyait déjà dans l'homme l'organe futur de la vérité divine et le destructeur de ses mensonges. Il est tout naturel, dans ce cas, que sa haine se concentre sur Jésus, en qui se réalise cette destination de la race humaine. Cette idée établirait la relation la plus intime entre la proposition que nous venons d'expliquer et la suivante.

Plusieurs interprètes anciens et modernes ont appliqué les mots οὐχ ἕστηκεν à la chute du diable. Vg.: *in veritate non stetit.* L'abbé Crampon[1]: *il n'est point demeuré dans la vérité.* Arnaud: *il ne s'est point tenu dans...* Ostervald: *il n'a point persisté dans...* Mais le parf. ἕστηκα signifie toujours, dans le grec sacré comme dans le grec classique: «je me suis placé dans un endroit, et j'y suis.» Jésus ne veut pas dire par ce mot que le diable ne s'est pas tenu dans le domaine de la vérité, qu'il en est sorti, mais que ce n'est pas là qu'il se tient et se meut présentement. Dans toute son activité, il est et reste étranger à ce domaine de la vérité qui est celui de la sainteté, essence réelle des choses; et cela, ajoute Jésus, parce qu'il lui manque intérieurement un principe de vérité: cette droiture de la volonté, qui aspire à la sainteté. Il faut remarquer l'absence d'article devant ce second ἀληθεία, *vérité:* il manque intérieurement *de vérité;* et c'est pour cela qu'il n'est pas dans *la* vérité, celle que Dieu révèle. Le ὅτι, *parce que*, est le pendant de celui du v. 43. Tels fils, tel père. Des deux parts, on vit et on agit dans le faux, parce qu'on *est* faux.

Ce que Jésus vient d'exposer sous forme négative, il le reproduit sous forme positive dans la seconde partie du verset. Ne puisant rien dans la vérité divine, Satan tire tout ce qu'il dit de son propre fonds, c'est-à-dire du néant; car la créature, séparée de Dieu, ne possède et ne crée rien de réel. Mentir est donc son langage naturel, aussi bien que dire la vérité est celui de Jésus (v. 38). — Ἐκ τῶν ἰδίων, *de son propre fonds*, caractérise admirablement cette faculté créatrice d'un être séparé de Dieu, dont le produit n'est jamais qu'une vaine fantasmagorie. — Le mot ψεύστης,

1. *Les quatre évangiles, traduction nouvelle*, etc., par l'abbé A. Crampon. Paris, 1864.

menteur, reproduit l'idée : «*Il n'y a pas en lui de vérité.*» — Le substantif que représente αὐτοῦ est soit ψεύστου, *du menteur*, soit ψεύδους, *du mensonge*, que l'on peut tirer l'un aussi bien que l'autre de ce qui précède. Nous croyons, avec Lücke, que le contexte décide en faveur de la première alternative. Il s'agit ici, non de l'origine du mensonge, mais de la filiation des Juifs menteurs. C'est aussi cette idée à laquelle se rattachent les versets suivants.[1]

Ce passage renferme la déclaration la plus décisive qui soit sortie de la bouche de Jésus-Christ sur l'existence, la personnalité et l'activité de Satan. Il est impossible d'appliquer ici la théorie de l'accommodation au moyen de laquelle on a cherché à atténuer la valeur des paroles de Jésus dans ses entretiens avec les démoniaques. C'est librement et de front que Jésus donne ici un enseignement positif sur cet être mystérieux.

V. 45-47. «**Et moi, parce que je vous dis la vérité, vous ne me croyez pas. 46 Qui de vous peut me convaincre de péché? Et si[2] je dis la vérité, pourquoi ne me croyez-vous pas?[3] 47 Celui qui est de Dieu comprend les paroles de Dieu; aussi ne les comprenez-vous pas, parce que vous n'êtes pas de Dieu.**» — Jésus revient du père aux enfants : Ce qui, d'ordinaire, fait qu'on croit un homme, c'est qu'il dit la vérité. Mais les Juifs sont tellement remplis des ténèbres du mensonge, dont leur père a obscurci leur cœur, que c'est, au contraire, parce que Jésus dit la vérité,

1. La leçon καθως και (*comme aussi son père*) est une correction due aux Gnostiques, qui prétendaient trouver ici, comme Hilgenfeld, la mention du père du diable. Les Pères n'ont sans doute admis cette leçon qu'à la condition de lire ος αν au lieu de οταν, comme Lachmann : «*Quiconque* dit le mensonge.»

2. T. R. : ει δε, d'après 10 Mjj. ; ει tout court dans ℵ B C L X 20 Mnn. It. Vg. Syr. Cop.

3. D omet tout le v. 46 (confusion des deux ου πιστευετε μοι).

qu'ils ne le croient pas. — Ἐγώ, en tête : Moi, l'organe de la vérité. Pour justifier leur défiance à l'égard de son *dire*, il faudrait du moins qu'ils pussent montrer quelque tache dans son *faire;* car la sainteté et la vérité sont sœurs. Le défi que Jésus jette à ses adversaires, dans la première partie du v. 46, montre qu'il se sentait parfaitement lavé par son apologie, ch. VII, du crime dont on l'avait accusé, ch. V. Il faut bien se garder de prendre ici ἁμαρτία dans le sens inusité d'*erreur* (Calvin, Mélanchthon) ou même de *mensonge* (Fritzsche). C'est ici la même pensée que VII, 18 : Il ne s'élève de la conduite de Jésus absolument aucun motif de soupçon contre la vérité de son enseignement. — Cette question est suivie d'une pause; tout le monde se tait. L'aveu renfermé dans ce silence sert de prémisse au raisonnement suivant. « Eh bien, si, comme vous l'avouez vous-mêmes, j'enseigne la vérité, pourquoi, vous, ne croyez-vous donc pas? » Ici, une nouvelle pause; après les avoir invités à le juger, lui, il leur laisse le temps de se juger eux-mêmes; puis il prononce la sentence : « Vous n'êtes pas de Dieu. Voilà la vraie raison de votre incrédulité. » L'expression *être de Dieu* désigne l'état d'une âme placée sous l'influence de l'action divine. Cet état implique la libre détermination de l'homme. Autrement, le ton de reproche qui règne dans notre verset serait injuste et même absurde. — Ἀκούειν renferme ici l'idée de l'audition intelligente, sens auquel convient le régime à l'accusatif. — Διὰ τοῦτο sert à appliquer le principe général posé dans la première partie du verset et est expliqué par la proposition ὅτι... etc.

La parfaite sainteté de Christ résulte, non du silence des Juifs, qui pouvaient ignorer les péchés de leur interlocuteur, mais de l'assurance avec laquelle s'affirme, dans cette question, la conscience immédiate que Christ a de la pureté

de sa vie. A supposer qu'il ne fût qu'un homme saint au plus haut degré, avec une conscience aussi délicate que celle qu'implique un pareil état, Jésus n'eût pu laisser passer inaperçu le moindre péché dans sa vie ou dans son cœur, ni par conséquent poser à d'autres, sans hypocrisie, une telle question.

3. Le croyant affranchi de la mort : v. 48-53.

V. 48-50. « **Les Juifs répliquèrent donc[1] et lui dirent : Ne disons-nous pas avec raison que tu es un Samaritain et que tu es possédé d'un démon? 49 Jésus répondit : Je ne suis point possédé d'un démon, mais j'honore mon Père, et vous, vous me déshonorez. 50 Mais je ne cherche point ma gloire; il est quelqu'un qui la cherche et qui juge.** » — Plusieurs (Hengstenberg, N.) pensent qu'en appelant Jésus un Samaritain, ils veulent le taxer d'hérésie, parce qu'il s'est fait égal à Dieu. Mais Samaritain ne peut être pris pour synonyme de blasphémateur. Les Samaritains passaient pour les ennemis jurés des Juifs, et Jésus semble se ranger de leur côté en accusant ses auditeurs d'être enfants du diable. Le vertige de la folie leur paraît seul pouvoir expliquer un tel langage; et c'est ce qu'ils expriment par ces mots : « *Tu es possédé d'un démon,* » qui sont la réplique au reproche de Jésus. Le sens de cette apostrophe revient donc à ceci : Tu es aussi méchant que fou.

« *Lui*, dit saint Pierre, *qui, lorsqu'on lui disait des injures, n'en rendait point, mais s'en remettait à celui qui juge justement* » (1 Pier. II, 23). Cette parole semble tirée des deux v. 49 et 50. Jésus oppose à l'injure une simple dénégation. Ἐγώ, en tête, prononcé dans le sentiment du contraste de sa personne avec ce qui lui est imputé. A la

1. Les alexandrins omettent ουν.

fausse explication que donnent les Juifs de son discours précédent, Jésus substitue la vraie : il est obligé de parler comme il vient de le faire, pour rendre à Dieu la gloire qui lui appartient et qu'il lui doit comme à son Père. Mais les Juifs, au lieu de courber la tête à la voix de celui qui leur dit la vérité de la part de Dieu, trouvent plus commode de se débarrasser de ses reproches en l'injuriant. La conclusion est : Comment seriez-vous enfants de Dieu, vous qui répondez par des outrages à celui qui ne vous parle que pour le glorifier?

Néanmoins (v. 50), Jésus déclare qu'il ne prend nul souci de son honneur dont ils le dépouillent; il remet le soin de sa gloire à Dieu, dont il connaît la sollicitude envers lui. Les deux mots *qui cherche* et *qui juge* annoncent les actes divins par lesquels le Père glorifiera le Fils et châtiera ses calomniateurs; Jésus fait allusion à l'œuvre du Saint-Esprit et à la ruine de Jérusalem.

V. 51-53. « **En vérité, en vérité, je vous dis que, si quelqu'un garde ma parole, il ne verra point la mort à jamais. 52 Les Juifs lui dirent donc : Maintenant nous savons que tu es possédé d'un démon; Abraham est mort et les prophètes aussi, et toi, tu dis : Si quelqu'un garde ma parole, il ne goûtera pas la mort[1] à jamais! 53 Es-tu plus grand que notre père Abraham, qui est mort? Et les prophètes aussi sont morts! Qui prétends-tu[2] être?** » — Les diverses relations d'idées que l'on a cherché à établir entre le v. 50 et le v. 51 sont peu naturelles. Il est manifeste qu'avec le dernier mot du v. 50 : « *Et qui juge,* » Jésus en a fini avec ses interlocuteurs actuels; mais il sait, sans doute, que, parmi ces Juifs qui avaient cru et dont la plupart avaient immédiatement succombé à l'épreuve à la-

1. B lit θανατον ου μη θεωρηση (comme v. 51).
2. Συ est retranché par 10 Mjj. 50 Mnn. It. Vg. Syr. Cop. Or.

quelle il les avait soumis, il y en a un certain nombre qui ont accompli la condition posée par lui v. 31 : « *Si vous demeurez fermes dans ma parole;* » et c'est à ceux-là qu'il adresse la promesse v. 51. L'expression : « *Garder ma parole,* » n'est que la reproduction de celle du v. 31 : « *Demeurer dans ma parole;* » et la promesse de ne jamais voir la mort correspond à la menace du v. 35 : « *L'esclave ne demeure pas toujours dans la maison.* » La mort n'est point prise ici exclusivement dans le sens spirituel, comme si Jésus voulait dire : « Ne sera pas condamné. » Les mots *à jamais* ne conviennent pas à ce sens; et il y aurait quelque charlatanisme, de la part de Jésus, à se donner l'air de dire plus qu'il ne veut dire en effet. C'est la mort, dans le plein sens du mot, qu'il nie pour le croyant. Voir à VI, 50 et XIV, 3. Quel encouragement présenté à ceux qui persévéraient dans sa parole!

Les Juifs ne se méprennent donc point, comme on le prétend, sur le sens de cette déclaration; ils en concluent avec raison que Jésus, en promettant aux siens un privilége qui n'a été accordé ni à Abraham, ni aux prophètes, se fait plus grand que ceux-ci; car il est évident qu'il doit posséder lui-même la prérogative dont il fait part aux siens. — L'expression *goûter la mort* repose sur la comparaison de la mort avec une coupe amère que l'homme est condamné à boire. — Le mot εἰς τὸν αἰῶνα, *à jamais*, dans les v. 51 et 52, ne doit pas s'expliquer dans ce sens : « Il mourra bien, mais pas pour toujours, » mais dans celui-ci : « Jamais il ne fera l'acte de mourir. » Comp. XIII, 8. — Le pron. ὅστις, au lieu du simple ὅς, signifie : « qui, tout Abraham qu'il fût... »

4. La préexistence éternelle de Jésus : v. 54-59.

Si Jésus voit la mort désarmée pour ses disciples, c'est qu'elle l'est pour lui-même; et si elle l'est pour lui (à moins

qu'il ne consente volontairement à se livrer à sa puissance), c'est qu'il appartient par essence à une sphère dans laquelle il n'y a ni transition du néant à l'existence, ni chute de l'existence dans la mort.

V. 54-56. « **Jésus répondit : Si je me glorifie[1] moi-même, ma gloire n'est rien; celui qui me glorifie, c'est mon Père, lui dont vous dites qu'il est votre[2] Dieu; 55 et cependant, vous ne le connaissez pas, mais moi, je le connais; et si je dis que je ne le connais pas, je serai semblable à vous, menteur; mais je le connais, et je garde sa parole. 56 Abraham, votre père, a tressailli de joie dans l'espoir de voir mon jour; et il l'a vu, et il s'est réjoui.** » — Dans un sens, Jésus se glorifie bien lui-même chaque fois qu'il se rend témoignage; mais l'accent est sur ἐγώ, *moi,* « moi seul, sans le Père, m'attribuant ce que le Père ne m'a point donné. » Comp. la forme toute semblable v. 15 et 16. C'est la réponse à la question : « *Qui prétends-tu être?* — Rien que ce que le Père a voulu que je fusse. » Et cette volonté paternelle est manifestée par des signes éclatants que discerneraient aisément les Juifs, si Dieu était réellement pour eux ce qu'ils prétendent, leur Dieu. Mais ils ne le connaissent pas; et voilà pourquoi ils ne reconnaissent pas celui qui vient de sa part et qu'il leur signale si clairement.

Cette ignorance de Dieu que Jésus rencontre chez les Juifs, réveille en lui, par la loi du contraste, le sentiment de la connaissance intime qu'il a de Dieu; et il l'affirme, avec une force triomphante, au v. 55. C'est comme le paroxysme de la foi que Jésus a en lui-même, fondée sur la

1. Au lieu de δοξαζω que lit T. R. avec 12 Mjj. et les Mnn., on lit δοξασω dans ℵ B C D $\Pi^{aliq.}$ Or.

2. Au lieu de υμων dans T. R. avec ℵ B D F X la plupart des Mnn. $\Pi^{plerique}$, on lit ημων dans les 12 autres Mjj. 90 Mnn. Syr. et Tisch.

certitude de la connaissance directe qu'il a du Père. Ainsi se préparent les affirmations inouïes qui vont suivre, v. 56 et 58. Οἶδα indique une connaissance directe et intuitive, en opposition à ἐγνώκατε, qui désignait une connaissance acquise. — Par les derniers mots : « *Je garde sa parole,* » Jésus affirme qu'il a, dans la fidélité aux instructions de son Père, la même garantie de victoire sur la mort que ses disciples, dans l'obéissance persévérante à sa parole.

Puis, après avoir ainsi préparé la réponse qu'il avait à faire à leur question : « *Es-tu plus grand que notre père Abraham?* » il tranche enfin le mot : « Oui! car j'ai été l'objet de son espérance sur la terre et de sa joie dans le paradis! » Il y a une sanglante ironie dans cette apposition : *votre père.* Leur patron tressaillant de joie dans l'attente d'une apparition qui n'excite que leur haine! — Les mots « *a tressailli...* » désignent la joie de l'espérance, et les suivants, « *a vu et s'est réjoui,* » celle de l'accomplissement. Ce contraste détermine le sens des deux propositions. La première doit se rapporter au joyeux tressaillement produit dans le cœur d'Abraham par la promesse messianique, pendant qu'il était sur la terre (Gen. XXII, 18) : « *Toutes les nations seront bénies en ta postérité, parce que tu as obéi à ma voix.* » — L'emploi de ἵνα avec le terme ἀγαλλιᾶσθαι s'explique par le sentiment du désir qui s'attachait à une telle joie. — L'expression *mon jour* ne peut désigner que l'époque de l'apparition de Christ sur la terre (Luc XVII, 22). Les explications de Chrysostome (le jour de la Passion) et de Bengel (le jour de la Parousie) ne sont aucunement motivées ici.

Le rapport évident entre καὶ εἶδε, *et il a vu,* et ἵνα ἴδῃ, *afin de voir,* prouve que la seconde partie du verset se rapporte à l'apparition de Jésus sur la terre comme réalisation de l'attente d'Abraham. Ἐχάρη, *il s'est réjoui,* exprime

bien la joie calme de la vue, en opposition au tressaillement de l'attente (ἠγαλλιάσατο). Il faut donc admettre, avec la plupart des interprètes modernes, que Jésus révèle ici un fait du monde supérieur et dont lui seul avait connaissance. Comme, à la Transfiguration, nous voyons Moïse et Élie au fait des circonstances de la vie terrestre de Jésus, ainsi Jésus déclare ici qu'Abraham, le père des croyants, n'y était point étranger. Mais nous ignorons sous quelle forme les événements de la terre peuvent être rendus sensibles à ceux qui vivent dans le sein de Dieu. Jésus affirme simplement le fait. — Cette interprétation est la seule qui laisse aux mots leur sens naturel. Les Pères appliquent le εἶδε, *il vit*, aux types, tels que le sacrifice d'Isaac, dans lesquels le patriarche contempla, par anticipation, l'accomplissement des promesses. Les réformateurs se représentèrent cette vue sous la forme d'une vision prophétique. Ces explications sont exclues par l'opposition tranchée qu'établit le texte entre la joie de l'attente et celle de la vue réelle. Il en est de même de celle de Hengstenberg, qui applique les derniers mots du verset à la visite de l'ange de l'Éternel Gen. XVIII. L'expression *mon jour* ne peut recevoir, dans cette application, qu'un sens forcé. On ne cite plus que pour mémoire l'explication socinienne : « Abraham aurait tressailli de joie, s'il eût vu mon jour. » Que faire du second membre, dans cette interprétation?

En faisant ressortir cette double joie d'Abraham, à l'époque de la promesse et au jour de l'accomplissement, Jésus fait rougir les Juifs du contraste entre leurs sentiments et ceux de leur prétendu père.

V. 57 et 58. **« Sur quoi les Juifs lui dirent : Tu n'as pas encore cinquante[1] ans, et tu as vu Abraham[2]! 58 Jésus**

1. Δ 3 Mnn. Chrys. : τεσσαρακοντα (*quarante*).
2. ℵ : και Αβρ. εωρακεν σε (*et Abraham t'a vu*).

leur dit : **En vérité, en vérité, je vous le dis : Avant qu'Abraham naquît**[1], **je suis.**» — Ce n'est pas tant de l'assertion : «*Il m'a vu,*» que de ce qu'ajoute Jésus : «*Et il s'est réjoui,*» que résulte l'exclamation des Juifs : «*Tu as vu Abraham!*» — Le chiffre cinquante est un nombre rond; *cinquante ans* désigne la clôture de l'âge viril. Le sens est : «Tu n'es pas encore vieillard.» Il n'y a rien à conclure de là quant à l'âge réel de Jésus, puisque dix ou vingt années de plus, dans ce cas, ne changeaient rien à la chose.

La formule ἀμὴν ἀμήν annonce la grandeur de la révélation qui va suivre. Tandis que γενέσθαι (littéralement : *devînt*) désigne le passage du néant à l'être, εἰμί, *je suis*, indique un mode d'être qui n'est point le résultat d'une telle transition, l'existence par essence. Jésus dit : *je suis*, non : *j'étais.* Cette dernière expression n'indiquerait ici qu'une simple priorité et serait à la rigueur compatible avec l'intuition arienne de la personne de Jésus, tandis que la première expression place le sujet parlant dans l'ordre absolu, éternel. Elle rappelle la parole du Ps. XC, 2 : «*Avant que les montagnes fussent nées et que tu eusses fondé la terre, d'éternité en éternité,* TU ES, *ô Dieu!*» C'est bien, sans doute, du sein de sa conscience humaine que Jésus tire cette expression, mais après que cette conscience s'est ouverte à la révélation qui lui a été faite de l'identité de sa personne avec celle du Fils éternel. Il est conscient de lui-même comme Fils, d'une manière analogue à celle dont le croyant le reconnaît comme tel, après qu'il s'est révélé à lui. — L'éternité n'est pas proprement antérieure au temps. Le πρίν, *avant que*, est donc une forme symbolique tirée de la conscience humaine de Jésus et qui exprime le rapport

1. D It[aliq.] omettent γενεσθαι.

de l'éternité au temps sous la seule forme sous laquelle nous puissions le concevoir, sous la forme temporelle. — Aujourd'hui que le rationalisme s'est ouvertement affranchi de l'autorité scripturaire, il est inutile de s'arrêter encore à combattre les interprétations forcées auxquelles s'étaient laissé entraîner divers commentateurs; ainsi celle de Crell, de Wette, etc., qui prenaient εἰμί dans le sens idéal : « Je suis dans le plan divin; » celle de Socin, Paulus : « Je suis, en tant que Messie promis; » celle du catéchisme socinien : « Avant qu'Abraham justifie son nom (soit le père des païens croyants), je suis votre Messie. » Le temps de ces monstruosités exégétiques est passé. Il est manifeste que la comparaison entre Abraham et Jésus ne permet de penser qu'à une existence *personnelle*, des deux parts. — Cette parole, l'une de celles auxquelles Jean a emprunté l'idée des premiers versets du prologue, porte en elle-même la garantie de son authenticité. Nul auteur ne prête gratuitement à son héros des paroles qui peuvent le faire passer pour fou.

V. 59. « **Là-dessus ils prirent des pierres pour les lui jeter. Mais Jésus se cacha et sortit du Temple**[1]. » — Devant ce rayon de sa divinité que Christ venait de laisser percer, il ne restait aux auditeurs de Jésus qu'à adorer... ou à lapider. — Le mot ἦραν, proprement : *ils levèrent*, semble indiquer plutôt une démonstration qu'un dessein arrêté d'exécution. Ces pierres se trouvaient probablement amassées dans le parvis en vue de la construction du Temple, qui n'était pas encore achevée. Le mot ἐκρύβη, *il se cacha*, éloigne toute idée de miracle. Jésus était en-

1. Après ιερου, T. R. lit διελθων δια μεσου αυτων και παρηγεν ουτως. Ces mots se trouvent, avec plusieurs variantes, dans A C E F G H K L M S U X Δ Λ tous les Mnn. It[aliq.] Syr. Cop. Ils manquent dans ℵ B D It[plerique] Vg. Sah. Or. Chrys.

touré d'un cercle de disciples et d'amis qui facilitèrent son évasion. — Quelle que soit l'autorité des documents et des Vss. qui appuient ici le T. R., il est évident que les derniers mots sont une glose marginale composée au moyen des premiers mots du chapitre suivant et de Luc IV, 30. Baur en défend l'authenticité, afin de tirer de ce passage une preuve du docétisme de l'auteur. Mais l'expression normale eût été, au point de vue docète, non ἐκρύβη, mais ἄφαντος ἐγένετο.

Tel est le terme de la lutte la plus violente que Jésus ait eu à soutenir. Il abandonne à ses adversaires le champ de bataille; et il en sera ainsi de plus en plus jusqu'à cet autre ἐκρύβη définitif (XII, 36), qui clora son ministère public en Israël.

Nous avons vu s'évanouir, devant une exégèse calme et consciencieuse, toutes les invraisemblances que la critique a trouvées en si grand nombre dans ce chapitre et dans le précédent. Les réponses et les objections des Juifs, que M. Reuss taxe de grotesques et d'absurdes, nous ont paru, en nous plaçant au point de vue de ceux qui les font, naturelles et logiques. L'argumentation de Jésus, qui, d'après M. Renan (p. 345), «jugée selon les règles de la logique aristotélicienne, est très-faible,» ne paraît telle que parce qu'on oublie qu'il est des choses que Jésus, comptant toujours sur la conscience morale de ses adversaires, croit pouvoir poser comme axiomes; nous n'avons donc pas besoin de l'excuse alléguée en faveur du Seigneur par M. Renan: «Il est vrai que l'authenticité de pareils morceaux n'est que relative» (*ibid.* note 6). Il n'y a certainement pas, dans la narration de ces deux ch. VII et VIII, une seule invraisemblance qui approche de celle qu'il y aurait à supposer de tels entretiens inventés après coup et en dehors de la situation historique à laquelle ils s'adaptent si parfaitement. Nul verbiage, nulle inconvenance, nulle solution de continuité. Cette reproduction des entretiens de Jésus est faite avec une telle délicatesse qu'on a peine à refuser son assentiment à l'hypothèse d'un rationaliste du siècle

passé, Bertholdt, qui supposait que l'évangéliste avait pris note des discours de Jésus au moment même où il les avait entendus.[1]

En faisant abstraction du morceau de la femme adultère, sur 37 variantes principales que présente ce chapitre, le T. R. nous paraît avoir 6 fautes (v. 14. 38. 44. 59); les documents byzantins seuls, 1 faute (v. 54); le texte alexandrin, 4 (v. 16. 38. 39. 46). ℵ présente 9 leçons qui lui sont particulières et qui paraissent être à peu près toutes fautives. 2 fois il marche avec D seul.

DEUXIÈME CYCLE.

IX ET X.

Le fort de la lutte est passé. La velléité de foi qui venait de se manifester en Judée a promptement échoué; l'écueil a été pour elle la spiritualité absolue de l'œuvre et de l'enseignement de Jésus. Jésus commence maintenant à abandonner cette société perdue à son aveuglement et travaille à grouper autour de lui ceux qui doivent former le noyau de la société future. Aussi le caractère incisif des entretiens précédents fait-il place à l'accent de la résignation et de la charité attristée.

1° Ch. IX, un nouveau miracle ouvre ce second cycle;

2° Ch. X, 1-21, suit un premier discours, avec le tableau de ses effets immédiats;

3° Ch. X, 22-42: un second discours qui, quoique tenu un peu plus tard, dans un autre séjour, n'est, quant au sujet, que la continuation du premier; enfin une courte notice historique.

---

1. Strauss, *Vie de Jésus*, t. I, 2e partie, p. 696, trad. de Littré.

PREMIÈRE SECTION.

IX, 1-41.

Le miracle.

1. Le fait: v. 1-12; 2. L'enquête: v. 13-34; 3. Le résultat moral: v. 35-41.

I.

Le fait: v. 1-12.

V. 1-5. «**Et en passant, il vit un homme aveugle de naissance; 2 et ses disciples l'interrogèrent disant: Maître, qui a péché, celui-ci ou ses parents, pour qu'il soit né aveugle? 3 Jésus répondit: Ni lui ni ses parents n'ont péché; mais c'est pour que les œuvres de Dieu soient manifestées en lui. 4 Il faut que j'opère[1] les œuvres de celui qui m'a envoyé[2] pendant qu'il est jour; la nuit vient, où personne ne peut travailler. 5 Pendant que je suis dans le monde, je suis la lumière du monde.**» — Ces cinq premiers versets décrivent la situation dans laquelle a eu lieu ce nouveau miracle. Si les derniers mots du chapitre précédent dans le T. R. étaient authentiques, les premiers de celui-ci rattacheraient directement cette scène à la précédente. Comp. καὶ παράγων avec παρῆγεν οὕτως. Il y aurait, dans ce cas-là, une invraisemblance dans le récit; car, comme l'a fait observer de Wette, la question que les disciples adressent à Jésus au v. 2, suppose une situation d'âme plus calme que celle dans laquelle ils pouvaient être en sortant du Temple après la scène du ch. VIII. Mais rien, dans le texte authentique, ne force à lier immédiatement

1. ℵ B D L Cop. Or. lisent ημας au lieu de εμε qui a pour lui les 13 autres Mjj. tous les Mnn. It. Vg. Syr.

2. ℵ L Cop.: ημας au lieu de με.

les deux faits. La formule καὶ παράγων exige seulement que l'on ne mette pas entre eux un intervalle trop considérable. Si la scène VIII, 30-59 s'était passée le matin, celle qui suit peut avoir eu lieu le soir du même jour. Ce moment de la journée convient bien à l'image qu'emploie le Seigneur v. 4 et 5. — L'aveugle se tenait probablement à l'une des portes soit du Temple, soit de la ville, pour mendier. La question des disciples paraît avoir été provoquée par l'attention marquée avec laquelle Jésus regarda cet homme (εἶδεν, *il vit*). Jésus les avait, sans doute, entretenus souvent de la liaison entre le péché et la souffrance. Mais comment appliquer, dans ce cas, ce principe? Les deux alternatives qui pouvaient seules s'offrir à la pensée et que mentionne la question des disciples, paraissaient également inadmissibles. Le dogme de la préexistence des âmes ou celui de la métempsychose, qui eussent pu donner quelque vraisemblance à la première, ne furent jamais populaires en Israël. Il aurait donc fallu admettre que le malheur de cet homme était ou un châtiment anticipé de ses péchés futurs, ou la punition de quelque faute commise dans l'état embryonnaire (Ps. LI, 7); explications bien improbables. Quant à la seconde supposition, celle qu'il souffrait pour les péchés de ses parents, elle paraissait contraire à la justice de Dieu. Les disciples, n'entrevoyant pas de solution raisonnable, prient Jésus de se prononcer. — Ἵνα conserve la notion de but: «Qu'il ait dû naître ainsi, selon le plan divin.» — Le contexte explique suffisamment le sens des premiers mots de la réponse de Jésus. Le Seigneur ne nie pas l'existence du péché chez cet homme ou chez ses parents, mais il ne reconnaît point une connexion entre ce péché, individuel ou domestique, et la cécité dont est frappé ce malheureux. La souffrance individuelle se rattache souvent d'une manière générale au péché collectif de l'humanité (voir à V, 14).

Elle ne nous donne donc point le droit de juger celui qui souffre; elle renferme uniquement un appel à accomplir envers lui une divine mission en le secourant. Si le mal a son œuvre sur la terre, Dieu y a aussi la sienne; et tous les actes par lesquels nous concourons à l'accomplissement de celle-ci, s'appellent *les œuvres de Dieu.* Mais ici, ce mot est appliqué plus spécialement aux actes qui portent le sceau de la toute-puissance divine, comme la guérison physique de l'aveugle (v. 6 et 7) et son illumination spirituelle (v. 35-38). L'appel à secourir ce malheureux s'était fait sentir au cœur du Seigneur au moment même où il l'avait contemplé (v. 1); et ce point de vue auquel il envisage la souffrance est celui qu'il cherche à faire partager à ses disciples dès la fin du v. 3, et qu'il développe encore dans les v. 4 et 5, en l'appliquant à sa tâche personnelle.

Lorsque celui qui a confié la tâche à l'ouvrier (ὁ πέμψας), donne le signal, celui-ci doit agir, aussi longtemps que dure le temps du travail. Fût-ce même un jour de sabbat, Jésus ne peut renvoyer au lendemain. Il contemplait peut-être en ce moment le soleil couchant : « Quand la nuit sera venue, l'artisan quittera son travail; mon travail, à moi, c'est d'éclairer le monde; bientôt, comme le soleil, je disparaîtrai; alors aussi cessera mon œuvre. » — La leçon ἡμᾶς, qui a été admise par Meyer et Lange, est évidemment une correction, destinée à généraliser la sentence du v. 4 et à la changer en une exhortation pour les disciples, probablement aussi à éviter l'application trop directe au Seigneur de ces mots qui paraissaient incompatibles avec son état de gloire céleste : « *La nuit vient, où personne ne peut travailler.* » Ceux qui avaient changé ἐμέ en ἡμᾶς, devaient logiquement corriger de la même manière le με qui suit. Deux seuls Mss. (ℵ et L) ont été conséquents jusqu'au bout; les autres (B et D) se sont condamnés eux-mêmes, en ne

lisant pas ἡμᾶς la seconde fois. — Le contraste du jour et de la nuit ne peut désigner, dans ce contexte, que celui du temps de travail pendant la journée et du temps du repos, quand sonne, le soir, l'heure qui met fin au labeur de l'artisan. Il n'y a donc rien de sinistre dans ce mot de *nuit.* Mais dans quel sens l'idée de *repos* peut-elle s'appliquer à la vie céleste de Jésus-Christ? Le temps de la vie terrestre a été pour lui, comme il l'est pour nous, l'époque des semailles. Dans le ciel, il ne fait que moissonner ce qu'il a semé ici-bas. N'est-ce pas sa personne, telle qu'elle s'est révélée autrefois dans son court ministère terrestre, que le Saint-Esprit glorifie maintenant dans les cœurs? C'est dans ce sens que sa vie terrestre a été le temps du travail et que son existence céleste est celui du repos. Il résulte de là qu'une seule œuvre négligée, qu'un seul instant perdu ici-bas, eût laissé une lacune irréparable dans cette vie dont le Saint-Esprit tire toute la matière de son activité régénératrice jusqu'à la fin de l'économie actuelle.

L'expression : « *Je suis la lumière du monde* » (v. 5), n'est point en rapport avec l'image de jour et de nuit (v. 4); celle-ci était employée uniquement pour désigner le temps du travail et du repos, tandis que l'idée de lumière se rapporte à l'œuvre spéciale que le Seigneur va maintenant accomplir en guérissant physiquement et spirituellement l'aveugle-né, puis aussi à l'illumination de l'humanité dont la guérison de cet homme était un emblème et un premier échantillon. On voit par la conjonction ὅταν (proprement : *quand il arrive que*) combien son séjour dans ce monde est à ses yeux quelque chose de passager, d'accidentel. Comment ne se hâterait-il donc pas de profiter d'un temps qui doit finir si vite?

V. 6 et 7. « **Ayant dit cela, il cracha à terre et fit de la boue avec sa salive, et il enduisit de cette boue les yeux**

de l'aveugle[1], 7 et lui dit : Va, lave-toi au bassin de Siloé (nom qui signifie : Envoyé)[2]. Il s'en alla donc, et se lava, et revint voyant. » — Les mots : « *Ayant dit cela,* » présentent l'acte suivant comme l'application du principe que Jésus vient de poser. Matth. XX, 29; Marc X, 46 Jésus guérit un aveugle sans moyens extérieurs. Marc VII, 33; VIII, 23 il emploie au contraire, comme ici, sa salive pour opérer des guérisons. Puisqu'il ne fait usage de ce moyen que dans certains cas, il résulte de là que c'était un symbole, propre à faire sentir aux malades, avec une force proportionnée à leurs besoins spirituels, quel était celui de qui émanait leur guérison — et non le véhicule réel de la puissance miraculeuse. Du moins, si Jésus opérait physiquement par ce moyen, il n'était point soumis à l'emploi de cet agent et il en usait librement. Les malades devaient en tout cas apprendre par là que la vertu divine n'avait opéré en eux que par l'intermédiaire de ce Jésus; comp. V, 36; et sa dignité de médiateur leur était ainsi extérieurement révélée. Mais, dans le cas qui nous occupe, Jésus fait plus que d'oindre de salive les yeux de l'aveugle : il y applique un tampon de boue, ajoutant ainsi à sa cécité naturelle une cécité artificielle; puis il l'envoie se laver à Siloé. Quel est le but de cette manière d'agir tout à fait extraordinaire? On est réduit ici aux suppositions; selon plusieurs, il veut mettre à l'épreuve l'obéissance de l'aveugle; selon Lücke, il veut au contraire donner un appui à sa foi; selon d'autres, il désire laisser à la foule le temps de se disperser; selon Baur, son intention serait bien plutôt de donner un plus

1. Au lieu de la leçon du T. R. και επεχρ. τον π. επι τ. οφθ. του τυφλ., qui est appuyée par 12 Mjj. la plupart des Mnn. $It^{aliq.}$ Syr^{sch}, on lit dans ℵ B L και επεχρ. (B : επεθηκε) αυτου τον π. επι τ. οφθ. ; A C^{**} de même, en ajoutant του τυφλου.

2. Cette parenthèse manque dans Syr. et dans une traduction persane.

grand éclat au miracle; plusieurs, enfin, pensent que, comme il s'agissait d'un aveugle-né, Jésus voulait donner à l'organe, qui n'avait jamais fonctionné, le temps de se développer. Mais, outre les invraisemblances qui s'attachent à plusieurs de ces suppositions, aucune d'entre elles ne tient compte du choix que fait Jésus, en cette circonstance, du réservoir de Siloé. N'est-ce pas avec beaucoup de raison que Lange rappelle le rôle que venait de jouer cette source, dans la fête qui finissait en ce moment? Dans une libation solennelle et journalière, la source de Siloé avait été présentée au peuple comme l'emblème des bienfaits théocratiques et le gage de toutes les bénédictions attendues du Messie. L'Ancien Testament opposait déjà, dans ce sens, cette source modeste, jaillissant sans bruit au pied de la colline du Temple, «*les eaux de Siloé qui coulent doucement*,» aux «*grosses eaux*» dévastatrices du fleuve babylonien, emblème de la force brutale des ennemis de la théocratie (Es. VIII, 7). Comme Jésus avait appliqué à sa personne dans le cours de la fête précédente les faits et les symboles divins, il en agit de même en ce moment; seulement ce qu'il avait déclaré en paroles, il l'exprime maintenant par un fait. Il a *dit*: Je suis le vrai rocher spirituel; je suis la vraie nuée lumineuse. Son but est de faire comprendre ici qu'il est la vraie source de Siloé, la réalité de toutes les bénédictions divines dont l'eau de Siloé était le type. Cette intention explique le moyen qu'il emploie. S'il se fût contenté d'envoyer l'aveugle se laver au réservoir sacré, la vertu miraculeuse eût été attribuée à l'eau de la source. Mais en ajoutant à la cécité réelle, que lui seul pouvait guérir, cette cécité artificielle et symbolique que l'eau de Siloé devait enlever, il dit *par le fait:* «Ce que Siloé est typiquement, je le suis en réalité. La grâce toute-puissante de Jéhovah qui opère sans bruit et sauve sans fracas, et que représente

cette eau jaillissant doucement du pied de Morijah, c'est moi-même.» Peut-être, en mettant, comme il ne l'avait pas fait au ch. V, la source sacrée en part dans le miracle, Jésus avait-il aussi dessein de placer plus manifestement cette nouvelle guérison sabbatique sous la sauvegarde de Jéhovah (Lange).

C'est ce rôle symbolique accordé par Jésus à l'eau de Siloé, dans la guérison de l'aveugle, qui explique cette parenthèse de l'évangéliste : «*Nom qui signifie Envoyé.*» Au point de vue philologique, la justesse de la traduction donnée par saint Jean n'est plus contestée par personne. Il est reconnu que le nom de *Siloam* est un substantif ou un adjectif verbal venant de שָׁלַח, *envoyer*, et dérivé soit du participe passif Kal, soit plutôt du Pihel (avec solution du Daguesch fort en ל). Quelle était l'origine de cette dénomination? Le réservoir de Siloé, retrouvé par Robinson près de l'endroit où la vallée de Tyropéon s'ouvre sur les vallées de Hinnom et de Josaphat, entre les deux collines sacrées de Sion et de Morijah, est alimenté, à ce qu'il paraît, par un conduit souterrain qui part de la source de la Vierge dans la vallée de Josaphat et qui traverse en zig-zag la paroi de rocher de Hophel, prolongation méridionale de la colline du Temple. On a expliqué le nom d'Envoyé par cette circonstance. Ce mot signifierait : une eau amenée de loin. Ewald et Hengstenberg pensent que ce nom désignait plutôt la source elle-même, la fontaine de Marie qui alimente le réservoir, soit que le mot signifie simplement *emissio aquæ*, soit que, comme le croit Hengstenberg, cette eau sacrée fût ainsi désignée comme envoyée de Jéhovah, les sources étant envisagées en Orient comme des dons de Dieu. Il faut, à ce qu'il nous paraît, faire un pas de plus. L'origine de ce nom extraordinaire n'a pu être que la circonstance déjà mentionnée et dont la conscience israélite avait été vive-

ment frappée, que cette source jaillissait de la colline du Temple, résidence de Jéhovah. Elle semblait être ainsi le type naturel de l'Envoyé que Dieu avait promis à son peuple. C'est à cette signification prophétique que lui avait attribuée le sentiment populaire et qui était la véritable origine du nom de Siloam, que se rattache l'ordre actuel de Jésus; voilà ce que fait ressortir la parenthèse.

Meyer et d'autres ne craignent pas de faire injure au bon sens de l'évangéliste en admettant, pour expliquer cette parenthèse, que Jean voit préfiguré, dans ce nom d'Envoyé, l'aveugle lui-même envoyé à Siloé. Comme s'il y avait le moindre rapport logique entre l'individu envoyé et le nom du réservoir, but de l'envoi; comme si surtout le nom d'Envoyé n'était pas le titre constant de Jésus lui-même dans tout notre évangile. Pour se défaire de cette parenthèse, qui l'embarrassait, Lücke a cru pouvoir recourir à l'hypothèse d'une interpolation. Cet expédient ne trouve point un appui suffisant dans l'omission de ces mots dans la *Peschito;* la traduction syriaque pouvait facilement omettre, comme inutile, l'interprétation grecque d'un mot hébreu.

La leçon alexandrine au v. 6 (note 1) offre un sens qui répugne : *sa boue!* — La prépos. εἰς est employée avec νίψαι probablement parce qu'il fallait descendre dans le réservoir. — L'aveugle trouva facilement un guide, parmi les personnes présentes. — Quand l'évangéliste dit : « *Il revint voyant,* » il ne veut pas dire que l'aveugle ait retrouvé Jésus (comp. v. 35 et 38); il le chercha à l'endroit où il l'avait laissé, pour lui rendre grâces, mais ne l'y trouva plus et s'en retourna dans sa demeure (comp. V, 13).

V. 8-12. « **Ses voisins donc et ceux qui auparavant le voyaient mendier**[1], **disaient : N'est-ce pas là celui qui**

1. T. R. lit τυφλος avec 9 Mjj.; ℵ A B C D K L X 10 Mnn. It$^{aliq.}$ Vg. Syr. Cop. lisent προσαιτης; It^{plerique} : τυφλος ην και προσαιτης.

était assis et qui mendiait? 9 Les uns disaient: C'est lui-même; les autres : Il lui ressemble[1]. Lui disait : C'est bien moi. 10 Sur quoi ils lui disaient : Comment tes yeux ont-ils été ouverts? 11 Lui répondit et dit[2] : Un homme[3] appelé Jésus a fait de la boue et en a oint mes yeux et m'a dit : Va à l'étang de Siloé[4] et te lave. Y étant allé et m'étant lavé, j'ai recouvré la vue. 12 Ils lui dirent donc : Où est cet homme? Il dit : Je ne sais. » — Ces versets décrivent, de la manière la plus naturelle et la plus dramatique, l'effet produit par le retour de l'aveugle dans sa maison. — Des voisins l'évangéliste distingue ceux qui étaient habitués à le voir (partic. imparf. θεωροῦντες) demandant l'aumône. — La question du v. 8 est posée par tous; mais deux esprits différents se manifestent immédiatement dans les solutions données, v. 9. Les uns reconnaissent franchement le fait; les autres se réservent le moyen de l'éluder. D'après la leçon byzantine, ces derniers concèdent une ressemblance qui peut réellement servir à établir l'identité personnelle. D'après la variante alexandrine, ils nient implicitement le miracle en n'accordant qu'une ressemblance fortuite. Quoi qu'il en soit de cette nuance, ce sont évidemment ces derniers qui, sur la déclaration de l'aveugle, lui posent les questions du v. 10 et du v. 12. — L'expression *recouvrer la vue* (v. 11) vient de ce que la cécité, même originaire, est un état contre nature. La question du v. 12 trahit l'intention de provoquer une enquête; c'est la transition au morceau suivant.

---

1. ℵ B C L X $It^{aliq.}$ Vg. Syr. Cop. : ουχι αλλα ομοιος (*non, mais il....*) au lieu de οτι ομοιος.

2. Και ειπεν est omis par ℵ B C D L $It^{aliq.}$

3. ℵ B L quelques Mnn. lisent ο devant ανθρωπος.

4. ℵ B D L X $It^{aliq.}$ Syr^{sch} : εις τον Σιλωαμ au lieu de εις την κολ. του Σ.

II.

L'enquête : v. 13-34.

Première comparution de l'aveugle : v. 13-17. Confrontation de l'aveugle avec ses parents : v. 18-23. Seconde comparution de l'aveugle : v. 24-34.

1. V. 13-17.

V. 13-17. **« Ils conduisent aux pharisiens cet homme jadis aveugle. 14 Or c'était le jour du sabbat que[1] Jésus avait fait de la boue et ouvert les yeux de cet homme. 15 A leur tour, les pharisiens lui demandaient aussi comment il avait recouvré la vue. Il leur dit : Il a appliqué de la boue sur mes yeux, et je me suis lavé, et je vois. 16 Là-dessus quelques-uns des pharisiens disaient : Cet homme n'est pas de Dieu, puisqu'il n'observe pas le sabbat. D'autres disaient : Comment un méchant peut-il faire de tels miracles? Et ils étaient divisés entre eux. 17 S'adressant de nouveau à l'aveugle, ils lui disent : Et toi, que dis-tu de lui, de ce qu'il t'a ouvert les yeux? Il répondit : C'est un prophète. »** — Ceux qui poussent à l'enquête sont ces questionneurs malveillants des v. 10 et 12. Les *pharisiens* ne peuvent désigner ici le sanhédrin tout entier (comp. VII, 45); cette secte importante avait probablement une certaine organisation, et les personnages ici désignés en étaient les représentants attitrés, le comité directeur. C'était sans doute le lendemain du jour où avait eu lieu le miracle. — Les mots : « *Il avait fait de la boue,* » sont finement ajoutés pour faire ressortir, dans le miracle, le travail antisabbatique. M. Renan dit de Jésus (p. 226) : « Il violait ouvertement le sabbat. » Nous avons déjà fait voir

1. Au lieu de οτε, ℵ B L X $\mathrm{It}^{\mathrm{aliq.}}$ lisent εν η ημερα.

qu'il n'en est rien (p. 20 et 26); dans ce cas, comme dans celui du ch. V, Jésus avait foulé aux pieds non le sabbat mosaïque, mais sa caricature pharisaïque. — Les mots πάλιν et καί (v. 15) sont tirés de l'impression de l'aveugle, que ces interrogatoires fatiguent; car il en pénètre déjà l'intention. Ainsi s'explique aussi la brièveté un peu cassante de sa réponse. La scission qui s'était manifestée dans le public, se reproduit dans ce cercle restreint. Les uns, partant du statut sabbatique, contestent à Jésus toute mission divine, d'où résulte logiquement la négation du miracle. Les autres, partant du fait du miracle, concluent au caractère saint de Jésus et nient implicitement l'infraction sabbatique. Le choix de la prémisse dépend ici, comme toujours, de la liberté morale; c'est à ce point de départ que se séparent les amis de la lumière et ceux des ténèbres; le reste n'est plus qu'affaire de logique. — Il ne faut pas traduire ἁμαρτωλός par *pécheur*. Les défenseurs de Jésus ne pensent point à affirmer sa parfaite sainteté; la terminaison ωλος exprime l'abondance, l'habitude; ainsi : un homme sans principes, comme les péagers. — La question adressée à l'aveugle au v. 17 a pour but de lui arracher une parole qui fournisse un prétexte de suspecter sa véracité. L'aveugle reconnaît dans le miracle, conformément à l'opinion reçue (III, 2), le signe d'une mission divine, et le déclare franchement.

2. V. 18-23.

V. 18-23. **« Les Juifs donc ne crurent point qu'il eût été aveugle et qu'il eût recouvré la vue, jusqu'à ce qu'ils eussent fait venir le père et la mère de celui qui avait recouvré la vue; 19 et ils les interrogèrent, disant : Est-ce là votre fils, que vous dites être né aveugle? Comment donc voit-il à cette heure? 20 Les parents leur répondirent et dirent : Nous savons que c'est là notre**

fils, et qu'il est né aveugle; 21 mais comment il voit maintenant, nous ne le savons; ou qui lui a ouvert les yeux, pour nous, nous ne le savons; il a de l'âge, interrogez-le[1]: il déclarera lui-même ce qui le concerne. 22 Les parents parlèrent ainsi, parce qu'ils craignaient les Juifs; car les Juifs étaient déjà convenus que si quelqu'un le reconnaissait pour le Christ, il serait exclu de la synagogue. 23 C'est pour cette raison que ses parents dirent: Il a de l'âge, interrogez-le.» — Dès ce moment, c'est le parti décidément hostile à Jésus (οἱ Ἰουδαῖοι) qui prend en mains la direction de l'enquête. Ils soupçonnent un compérage entre Jésus et l'aveugle, et font, par cette raison, comparaître ses parents. Des trois questions que renferme le v. 19, les deux premières, celles qui se rapportent à la cécité originaire de leur fils et à l'identité de cet homme avec lui, sont résolues aussitôt affirmativement par les parents. Il y a quelque chose de comique dans ces trois αὐτός par lesquels ils se déchargent sur lui de la solution de la troisième. — Le terme συνετέθειντο (v. 22) désigne une décision prise, et non un simple projet, comme le pense Meyer; cela ressort du mot ἤδη, *déjà*, et de la connaissance qu'ont les parents de cette mesure. — Il n'existait probablement à cette époque que le premier des trois degrés d'excommunication admis plus tard par les rabbins. Cette peine consistait dans l'exclusion de la synagogue et la rupture des relations domestiques pendant trente jours; elle pouvait être prolongée. C'est ici un nouveau jalon dans le développement des mesures hostiles à Jésus; c'est la transition entre l'envoi des huissiers (ch. VII) et le décret du ch. XI. La lâcheté des parents prélude à celle du peuple entier.

1. ℵ omet les mots αυτον ερωτησατε. B D L X Il[plerique] les placent avant ηλικιαν εχει.

3. V. 24-34.

V. 24-34. « Ils appelèrent pour la seconde fois l'homme qui avait été aveugle, et lui dirent : Donne gloire à Dieu; nous savons que cet homme est un méchant. 25 Lui répondit[1] : Si c'est un méchant, je ne le sais; je sais une chose : c'est que moi qui étais aveugle, maintenant je vois. 26 Ils lui dirent de nouveau[2] : Que t'a-t-il fait? Comment t'a-t-il ouvert les yeux? 27 Il leur répondit : Je vous l'ai déjà dit, et vous n'avez pas écouté; pourquoi voulez-vous l'entendre de nouveau? Voulez-vous aussi devenir ses disciples? 28 Ils l'injurièrent et lui dirent : Toi, tu es disciple de cet homme; nous, nous sommes disciples de Moïse. 29 Quant à Moïse, nous savons que Dieu lui a parlé; mais celui-ci, nous ne savons d'où il est. 30 Cet homme leur répondit et leur dit : C'est ici une chose étrange[3], que vous ne sachiez d'où il est; et cependant, il m'a ouvert les yeux. 31 Or, nous savons que Dieu n'exauce pas les méchants; mais si quelqu'un l'honore et fait sa volonté, celui-là, il l'exauce. 32 Jamais on n'ouit dire que personne ait ouvert les yeux d'un aveugle-né. 33 Si celui-ci n'était pas de Dieu, il ne pourrait rien faire de pareil. 34 Ils répliquèrent et lui dirent : Tu es né tout entier dans le péché, et tu nous enseignes! Et ils le chassèrent dehors. » — A la suite de cette confrontation, une délibération intervient; le parti violent l'emporte; on décide d'arracher à l'aveugle le désaveu du miracle au nom du principe sabbatique, en d'autres termes d'anéantir le fait par la dogmatique. L'expression *donner gloire à Dieu* désigne l'hommage rendu à l'une des perfections divines

1. Les alexandrins retranchent και ειπεν qu'ajoute le T. R.
2. ℵ B D Itplerique Vg. omettent παλιν.
3. ℵ B L 3 Mnn. Chrys. lisent το devant θαυμαστον.

momentanément obscurcie par une parole ou par un fait qui semble y porter atteinte (Jos. VII, 19; 1 Sam. VI, 5). Le blasphème était ici la déclaration de l'aveugle : « *C'est un prophète;* » et il devait être lavé par la déclaration contraire : « C'est un méchant. » — « *Nous* savons, » disent les chefs (v. 24 et 29), se posant en représentants du savoir théologique en Israël; en vertu de leur savoir, le miracle ne peut pas être : donc il n'est pas. De son côté, l'aveugle, tout en avouant habilement son incompétence dans les questions théologiques, oppose simplement le fait au savoir; son langage devient décidément ironique : il a conscience de la mauvaise foi de ses adversaires. Ceux-ci sentent la force de sa position, et l'interrogent de nouveau sur les circonstances du fait (v. 26), espérant trouver, dans quelque détail de son récit, un moyen d'attaquer le fait lui-même. N'ayant pas réussi à le renverser par la dogmatique, ils veulent le miner par la critique. Ce retour à une phase de l'enquête déjà terminée indigne et enhardit l'aveugle tout à la fois; il triomphe de leur impuissance, et sa réponse déborde d'ironie. Οὐκ ἠκούσατε : vous êtes donc sourds! Ils couvrent alors leur embarras par l'injure; entre Jésus et le sabbat ou, ce qui revient au même, Moïse, leur choix est fait. L'aveugle, voyant qu'on raisonne avec lui, s'enhardit encore davantage et se met aussi à argumenter; s'il n'a pas fait sa dogmatique, il sait au moins son catéchisme. Y a-t-il un Israélite qui ignore cet axiome théocratique que le miracle est un exaucement de prière, et que la prière du méchant n'est pas exaucée? — La construction la plus naturelle du v. 30 est de faire de la dernière proposition : καὶ ἀνέῳξε.., le développement de ἐν τούτῳ, et de la proposition : ὅτι ὑμεῖς...., le sujet de Θαύμαστόν ἐστι... : « Que vous ne sachiez point... est étrange, en raison de ceci qu'il m'a ouvert les yeux. » Καί devant ἀνέῳξε remplace un ὅτι qui eût fait

équivoque, à la suite du précédent. — « *Nous savons*, nous Juifs en général » (v. 31), en opposition à cet orgueilleux « *nous savons*, nous autres savants » des v. 24 et 29. — L'argumentation est serrée; le v. 31 est la majeure; le v. 32, la mineure; le v. 33 tire la conclusion.

Battus par cette impitoyable logique, dont le point d'appui est tout simplement le principe que ce qui est, est, les adversaires de Jésus se livrent à la fureur. En disant à l'aveugle: « *Tu es né tout entier dans le péché,* » ils font allusion à sa cécité originaire, qu'ils envisagent comme une preuve de la malédiction divine sur cet homme (v. 2 et 3), et ils ne s'aperçoivent pas que, par cette injure, ils rendent eux-mêmes hommage à la réalité du miracle qu'ils veulent nier. C'est ainsi que l'incrédulité finit par se donner un démenti à elle-même. L'expression « *ils le chassèrent* » signifie seulement qu'ils l'expulsèrent violemment de la salle. L'excommunication proprement dite n'eût pu être prononcée que par le sanhédrin et en vertu d'une délibération en forme; mais elle devait naturellement résulter de cette scène.

S'il est un récit dont la vérité soit garantie par son caractère simple et dramatique, c'est celui-ci. Le fait ne saurait avoir été inventé pour servir de point d'appui à un discours métaphysique, puisque ce discours n'existe pas. Cette narration est si peu idéale de sa nature qu'elle roule au contraire, d'un bout à l'autre, sur la réalité du fait. Baur le reconnaît lui-même. « La réalité du fait, dit-il, est le point contre lequel se brise la contradiction des adversaires [1]. » Et néanmoins, ce fait, selon lui, est inventé. Quel homme, qu'un évangéliste qui écrit tout un chapitre pour montrer comment l'argumentation dogmatique se brise contre le fait, et qui ne croit point lui-même à la réalité de ce fait! N'arrive-t-il pas ici à la critique ce qui arrive aux pharisiens au v. 34? Ne se donne-t-elle pas un démenti à elle-même? Tout ce chapitre présente à la critique

1. *Theol. Jahrb.* t. III, p. 119.

moderne son portrait. Les défenseurs du statut sabbatique raisonnaient ainsi : Dieu ne peut prêter sa puissance à un violateur du sabbat; donc le miracle attribué à Jésus n'est pas réel. *A non posse ad non esse valet consequentia.* Les adversaires des miracles dans l'histoire évangélique raisonnent exactement de la même manière, seulement en substituant à un statut religieux un prétendu axiome scientifique : Le surnaturel ne peut pas être; donc, quelque bien attestée que soit la guérison de l'aveugle-né, elle n'est pas. Mais le fait tient bon contre le statut, de quelque nature qu'il soit, et finira par le forcer à abdiquer.

III.

Le résultat moral: v. 35-41.

Les v. 35-38 présentent le résultat moral de ce miracle, et les v. 39-41 formulent celui de l'activité de Jésus en général.

V. 35-38. « **Jésus apprit qu'ils l'avaient chassé dehors; et l'ayant rencontré, il lui dit : Crois-tu, toi, au Fils de Dieu[1]? 36 Il répondit et dit : Et[2] qui est-il, Seigneur, afin que je croie en lui? 37 Jésus lui dit : Tu l'as vu, et celui qui parle avec toi, c'est lui. 38 Il dit : Je crois, Seigneur. Et il se prosterna devant lui[3].** » — Pour atteindre le but que Jésus se proposait, la guérison corporelle de l'aveugle devait aboutir à son illumination spirituelle; et certes sa fidélité courageuse en face des ennemis de Jésus le rendait digne d'obtenir cette nouvelle grâce. Cette transition est exprimée dans le texte par les premiers mots du v. 35 : « Jésus apprit.... et.... » — Dans la question que Jésus adresse à cet homme, il faut préférer sans hésiter la leçon

1. Au lieu de του Θεου, ℵ B D Sah. lisent του ανθρωπου.

2. Και est omis par A L beaucoup de Mnn. It. Vg. Mais il est appuyé par 13 Mjj. et un grand nombre de Mnn.

3. ℵ omet le v. 38 et les premiers mots du v. 39 (jusqu'à εις κριμα non compris).

Fils de Dieu à celle de quelques alexandrins, *Fils de l'homme*. Car elle explique seule l'acte d'adoration par lequel se termine cette scène (v. 38). Nous avons déjà montré que le terme *Fils de Dieu* n'est jamais synonyme de celui de Messie (t. I, p. 332). Il ne désigne pas seulement une charge théocratique, mais il exprime toujours une relation particulière entre Dieu et le personnage ainsi désigné. Seulement, ici comme I, 34, il faut distinguer entre le sens plein qu'a ce terme dans la pensée de celui qui l'emploie, et le pressentiment confus qu'il éveille dans l'esprit de l'auditeur. Comp. t. I, p. 309. — La question : « *Crois-tu?* » ne signifie pas : « Es-tu disposé à croire? » (Lücke), mais : « Toi qui viens de te conduire avec tant de courage, crois-tu donc? » Jésus prête à la conduite de l'aveugle une valeur qu'elle n'a encore qu'implicitement. Cet homme l'avait reconnu pour un prophète et l'avait courageusement proclamé tel; il s'était par là engagé à recevoir le témoignage de Jésus sur lui-même, quel qu'il pût être. L'aveugle accepte, sans hésiter, cette conséquence. Et c'est cette relation qu'exprime, avec beaucoup de vivacité, la particule καί, au commencement de sa question. Ce mot sert en effet à rattacher étroitement la révélation demandée à la révélation offerte. Comp. Luc XVIII, 26. Jésus eût pu répondre : C'est moi. Il préfère se désigner par ses œuvres; car elles sont la garantie de la vérité de son témoignage. Les mots : « *Tu l'as vu,* » rappellent expressément le miracle par lequel il a donné à cet homme de pouvoir contempler celui qui lui parle. Ainsi : « Ton médecin, dans lequel tu as reconnu un prophète, et ce prophète, qui te parle maintenant avec son autorité divine, c'est lui qui est le Fils de Dieu. » Les deux καί font ressortir l'admirable gradation de cette illumination qui s'opère ainsi chez l'aveugle. — Le v. 38 exprime, en paroles et en fait, le résultat de cette révélation. Dans ce passage,

où il n'y a ni pardon à demander, ni supplication à présenter, la génuflexion ne peut être qu'un hommage d'adoration; et cet acte est certainement en rapport avec l'expression *Fils de Dieu.*

En face de cet homme prosterné à ses pieds et intérieurement illuminé, Jésus se sent appelé à proclamer l'effet général que son ministère va produire dans le monde entier.

V. 39-41. « **Et Jésus dit: Je suis venu dans ce monde pour exercer ce jugement: que ceux qui ne voient pas, voient, et que ceux qui voient, deviennent aveugles. 40 Et ceux des pharisiens qui étaient avec lui, entendirent ces paroles[1] et lui dirent: Et nous, sommes-nous aussi aveugles? 41 Jésus leur dit: Si vous étiez aveugles, vous n'auriez pas de péché; mais maintenant vous dites: Nous voyons; en conséquence[2], votre péché subsiste.** » — Εἶπεν, sans régime personnel, désigne une réflexion que Jésus fait à l'occasion de ce qui vient de se passer. — Proprement, la venue de Jésus a pour but d'éclairer le monde; mais, ce but ne pouvant être atteint chez tous, il y en a un secondaire: c'est que ceux qui ne veulent pas se laisser éclairer par la lumière, soient aveuglés par elle. — Le terme κρίμα désigne plutôt un résultat de la venue de Jésus qu'un acte de Jésus lui-même (κρίσις). Ce résultat est voulu, sans doute (εἰς); mais il est proprement le fait de l'homme. — Le terme « *dans ce monde* » rappelle l'expression « *lumière de ce monde* » (v. 5). — La plupart des interprètes (Calvin, Lücke, etc.) donnent à l'expression: « *Ceux qui ne voient pas,* » un sens purement subjectif: « Ceux qui sentent qu'ils ne voient pas. » Cette interprétation amoindrit, arbitrairement, le sens de l'expression employée par Jésus et ne

1. ℵ D Itplerique Vg. Cop. omettent ταυτα.
2. ℵ B D K L X quelques Mnn. Itplerique Vg. Cop. omettent ουν.

convient point au contexte, puisque l'homme dont la guérison occasionne cette parole, ne se distinguait point des autres hommes en ce qu'il se sentait aveugle, mais en ce qu'il l'était réellement. « *Ceux qui ne voient pas* » sont donc ceux que les chefs eux-mêmes appellent VII, 49 : « *Cette multitude qui ne connaît point la loi,* » les ignorants en Israël, ceux que Jésus appelle Luc X, 22 les *petits enfants* (νήπιοι). « *Ceux qui voient* » sont ceux qui, dans tout ce chapitre, ont dit eux-mêmes : « *Nous savons,* » les experts dans la loi, ceux que Jésus appelle, dans le même passage de saint Luc, *les sages et les intelligents* (σοφοὶ καὶ συνετοί). Tandis que les premiers n'ont aucun savoir propre, qui les empêche de se livrer à la révélation de la vérité accordée au monde en Jésus, les autres, prenant leur savoir imparfait pour une connaissance complète, l'opposent à la révélation nouvelle, et, comme nous venons de le voir dans ce chapitre, prétendent même anéantir les faits par leurs axiomes théologiques. De là il résulte que, tandis que les premiers reçoivent les rayons du soleil qui se lève pour le monde, la faible lumière que possédaient les seconds s'obscurcit tout à fait, et qu'ils tombent dans des ténèbres complètes. — Il faut remarquer l'opposition délicate entre μὴ βλέποντες (*ceux qui ne voient pas*) dans le premier membre, qui désigne une vue non encore développée, et τυφλοί, *aveugles*, dans le second, qui désigne la cécité absolue par la destruction de l'organe. Ce passage exprime donc la même pensée que cette parole de Jésus dans les Synoptiques : « *Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux intelligents, et de ce que tu les as révélées aux petits enfants* » (Matth. XI, 25 ; Luc X, 21).

Des pharisiens qui se trouvaient en ce moment dans le cortége de Jésus, lui demandent ironiquement s'il les range aussi au nombre des aveugles, eux, les docteurs d'Israël.

Je ne pense pas qu'ils distinguent strictement entre les *non voyants* et les *aveugles* du v. 39. Ils s'en tiennent à l'idée générale de cécité et demandent si elle s'applique aussi à eux.

La réplique de Jésus à ce sarcasme (v. 41) est d'un sérieux écrasant. Au lieu de les traiter d'aveugles, comme ils s'y attendaient sans doute, Jésus leur dit, au contraire: Plût à Dieu que vous le fussiez! Il prend ici ce mot dans le sens de « *ceux qui ne voient pas* » dans la première proposition du v. 39; car ce sens dominait sans doute dans la pensée des pharisiens au v. 40. S'ils appartenaient à la multitude ignorante, leur incrédulité à l'égard de Jésus pourrait n'être qu'une affaire d'entraînement; ce serait ce « *péché contre le Fils de l'homme qui peut être pardonné dans ce siècle, ou même dans l'autre.* » Mais, éclairés, comme ils le sont, par la connaissance de la Parole de Dieu, c'est sciemment qu'ils rejettent le Messie : « *Voilà le Fils, c'est l'héritier; venez, tuons-le, et l'héritage sera à nous.* » C'est là le péché contre la lumière du Saint-Esprit, contre la vérité clairement discernée; il est impardonnable: μένει, *il demeure.* — Le sens purement subjectif: « Si vous reconnaissiez votre ignorance, on pourrait vous en guérir; mais vous vous vantez présomptueusement de votre savoir; c'est pour cela que votre maladie est incurable » (Calvin), est encore plus arbitraire ici qu'au v. 39. L'expression: « *Vous dites,* » ne prouve rien en faveur de ce sens; c'est une allusion à la question ironique des pharisiens (v. 40) par laquelle ils niaient leur aveuglement et témoignaient, de leur propre bouche, que les lumières ne leur avaient pas manqué.

Le rapport signalé ici entre les ignorants et les savants en Israël s'est reproduit en grand dans la relation entre les païens et les Juifs, et avec le même résultat. Le péché de la persécution a été pardonné aux païens; mais le rejet conscient du Messie pèse encore sur Israël. Jésus savait bien

que ce jugement, auquel doit aboutir sa venue, concernait, non point seulement Israël, mais le monde entier; c'est pourquoi il dit au v. 39: « *Je suis venu dans ce monde-ci, afin que....* » Et ce même sentiment se retrouve au fond du morceau suivant. Comp. X, 3. 4. 16.

DEUXIÈME SECTION.

X, 1-21.

Le premier discours.

Le discours suivant comprend trois paraboles: celle du berger (v. 1-6), celle de la porte (v. 7-10) et celle du bon berger (v. 11-18). L'évangéliste ajoute une conclusion historique (v. 19-21).

Ce discours n'est point, comme ceux des ch. V et VI, le développement d'un thème fourni par le miracle qui avait précédé; Jésus n'y explique point, à l'occasion de la guérison de l'aveugle-né, comment il est lui-même la lumière du monde; mais il n'en est pas moins en relation étroite avec les faits racontés dans le chapitre précédent: il n'est, à proprement parler, que la reproduction de ces faits sous forme de parabole. L'irruption violente des voleurs dans la bergerie représente les procédés tyranniques des pharisiens dans la théocratie, procédés dont le chap. IX venait d'offrir un échantillon; le charme qu'exerce sur les brebis la voix du berger et la fidélité avec laquelle elles s'attachent à ses pas, rappellent la foi naïve et persévérante de l'aveugle; et la conduite pleine de tendresse de Jésus envers cet homme maltraité et outragé se retrouve dans le tableau du bon berger intervenant en faveur de ses brebis.

Les trois paraboles forment trois tableaux gradués. A

l'occasion de l'expulsion violente de l'aveugle-né, Jésus contemple son troupeau messianique se dégageant peu à peu de l'ancienne communauté israélite; c'est le premier tableau. Puis il dépeint les douces et glorieuses prérogatives dont jouira ce troupeau, une fois formé, en opposition aux traitements violents qu'ont encore à subir les membres de l'ancien peuple de la part de leurs chefs actuels; c'est le second tableau. Enfin, il fait ressortir le sentiment intime qui est l'âme de son ministère messianique : l'amour pour son troupeau, amour poussé jusqu'au sacrifice complet de lui-même; c'est le troisième tableau. On voit qu'il n'y a rien de vague et de banal dans ces peintures. Elles sont le fidèle reflet de l'état des choses au moment même où parlait Jésus.

I.

Le berger: v. 1-6.

V. 1-5. « **En vérité, en vérité, je vous dis que celui qui n'entre pas par la porte dans l'enclos des brebis, mais qui monte par quelque autre endroit, celui-là est un larron et un brigand; 2 mais celui qui entre par la porte, est le berger des brebis. 3 A celui-ci, le portier ouvre; et les brebis entendent sa voix; et il appelle [1] ses propres brebis par leur nom et les conduit dehors. 4 Et quand il a fait sortir ses propres brebis [2], il marche devant elles, et les brebis le suivent, parce qu'elles connaissent sa voix; 5 elles ne suivront point un étranger, mais elles le fuiront, parce qu'elles ne connaissent point la voix des étrangers.** » — Ce tableau mérite plutôt le nom d'allégorie que celui de parabole. Dans

1. Au lieu de καλει, ℵ A B D L X quelques Mnn. lisent φωνει.

2. Au lieu de προβατα, B D L X quelques Mnn. It[aliq.] Cop. lisent παντα. ℵ et quelques Vss. lisent τα ιδια tout court.

la parabole, la pensée prend un corps qui a sa valeur indépendante de l'application morale; dans l'allégorie, l'application se fait sentir immédiatement à travers chaque trait de la narration : l'image n'a pas le temps de prendre un corps indépendant de la pensée. La parabole est un tableau, l'allégorie un transparent.

On a pensé[1] que les images employées ici par Jésus devaient être empruntées au spectacle qu'il avait sous les yeux dans ce moment même, que c'était l'heure où les bergers ramenaient leurs troupeaux des campagnes environnantes dans la ville de Jérusalem; on pourrait étendre cette supposition au second tableau et admettre que Jésus se trouvait près de la porte des brebis lorsqu'il prononça v. 7 et suiv.[2] Ces suppositions n'ont rien d'improbable. Mais, en tous cas, comme Jésus, dans les discours précédents, s'est appliqué tous les symboles théocratiques, il est évident qu'il continue ici la même méthode. David invoquait déjà l'Éternel comme son berger (Ps. XXIII). Jéhovah, dans sa suprême apparition, comme Messie, était représenté par les prophètes comme le berger d'Israël (Éz. XXXIV; Zach. XI). Ce dernier passage offre même une analogie remarquable avec la situation actuelle : le Messie fait un dernier effort pour arracher le troupeau de Jéhovah à la tuerie; il essaie de le paître; il destitue les trois bergers qui le paissaient avant lui; mais il ne parvient à s'attacher que les plus misérables d'entre les brebis : il brise sa houlette, après un mois de travail, reçoit trente pièces d'argent pour salaire, comme un domestique de la dernière classe, et abandonne le troupeau aux mauvais bergers qui le conduisent à la boucherie. Or, que faisait Jésus en ce moment

1. Néander, dans ses leçons.

2. Comp. F. Bovet, *Voyage en Terre-Sainte*, 1re éd. p. 183.

même? Après avoir en vain cherché à rassembler Israël, il renonçait à le sauver, et, abandonnant aux pharisiens la domination du gros du troupeau, il se bornait à emmener hors de cette bergerie les quelques pauvres brebis qui, comme cet aveugle, avaient regardé à lui. Il est presque impossible de supposer que Jésus n'ait pas eu le tableau de Zacharie devant les yeux, en prononçant les paroles suivantes.

Lücke observe, avec raison, que les mots ἀμὴν ἀμήν ne commencent jamais quelque chose de tout nouveau. Cette formule rattache toujours très-étroitement ce qui suit à ce qui précède, soit comme confirmation, soit comme réplique. — Une bergerie n'est pas, en Orient, un bâtiment couvert, comme nos étables; c'est un simple enclos, entouré d'une palissade ou d'un mur. L'on y fait rentrer, le soir, les brebis. Plusieurs troupeaux sont ordinairement réunis dans une telle enceinte. Les bergers, après les avoir remis aux soins d'un gardien commun, le portier, qui, pendant la nuit, est chargé de veiller à leur sûreté, s'en retournent chez eux; au matin, ils reviennent, heurtent à la porte de l'enclos solidement verrouillée; le gardien l'ouvre. Ils séparent alors chacun leurs propres brebis, en les appelant à eux, et, après avoir formé leur troupeau, le conduisent au pâturage. Quant aux voleurs, c'est en escaladant le mur d'enceinte, qu'ils cherchent à pénétrer dans la bergerie. Rappeler ces usages, qu'a constatés Bochart, dans son *Hiérozoïcon*, et que confirment les voyageurs modernes, c'est presque avoir expliqué notre allégorie. — La bergerie désigne la théocratie. L'intrusion par le moyen de la ruse (*le larron*) ou de la violence (*le brigand*) représente l'hypocrisie et l'audace avec lesquelles les pharisiens étaient parvenus à établir leur autorité dans l'enceinte sacrée. Rien, en effet, dans la loi, ne justifiait la mission que ce parti s'était

arrogée en Israël, et le pouvoir despotique qu'il y exerçait. — En opposition à ce ministère sans vocation, l'image de la porte désigne naturellement l'entrée légitime, la charge divinement instituée, et spécialement, dans le contexte, la fonction messianique annoncée et préfigurée dans tout l'Ancien Testament par Dieu même. Le berger est le vrai Messie, en vue duquel cette entrée normale a été préparée. Ποιμήν sans article est adjectif et désigne la qualité, non l'individu : il entre comme berger, non comme brigand. La preuve de sa vocation résulte du mode de son entrée : il n'a besoin de recourir ni à l'astuce ni à la violence. Le portier lui ouvre. Quel est ce portier? Selon Bengel, Hengstenberg : Dieu lui-même, en tant que c'est le Père qui attire les âmes au Fils. Mais Dieu, le propriétaire du troupeau, pourrait-il être décemment représenté par ce serviteur d'un ordre tout à fait inférieur? Selon Stier, Lange : le Saint-Esprit. Même objection. D'ailleurs, Jésus doit désigner par cette image un emploi historique, un ministère aussi positif que celui du berger lui-même. D'après Chrysostome : Moïse, puisque la loi conduit à Christ. C'est bien recherché. Les modernes (Lücke, de Wette, Meyer) pensent que ce personnage n'est qu'un ornement dans le tableau. Mais son rôle n'est-il pas trop expressément signalé pour cela? Lampe entend par le portier ceux qui attendaient Christ en Israël et spécialement Jean-Baptiste. Tout le commencement de notre évangile prouve que c'est à ce dernier, et à ce dernier seul, que pense Jésus. C'était lui que Dieu avait suscité expressément en Israël pour signaler le Messie et l'introduire dans la théocratie : « *Afin que tous crussent par lui* » (I, 7). Son témoignage, revêtu d'une divine autorité, eût dû ouvrir immédiatement à Jésus la porte des cœurs.

Ce n'est pas seulement la manière d'entrer qui distingue

le berger du voleur; c'est aussi la manière dont il réunit le troupeau. Le voleur entraîne de force les brebis; il suffit au berger de faire entendre sa voix: elles la reconnaissent, se démêlent spontanément d'avec les brebis appartenant à d'autres bergers, et se rassemblent autour de lui. Le peuple théocratique n'était pas tout entier le troupeau du Messie; Jésus le voyait bien. Un triage devait donc s'opérer. Jésus n'a pas besoin d'agir, pour cela; il lui suffit de parler; car il y a une harmonie préétablie entre le cœur des brebis et le timbre de sa voix. N'est-il pas Jéhovah, ce berger dont la voix est déjà connue des vraies brebis? Quand il se présente à Israël, ne vient-il pas comme chez les siens? Les expressions οἱ ἴδιοι, τὰ ἴδια (I, 11) sont réellement empruntées à ces discours (v. 3 et 4). Dès que Jésus paraît, il fait sur le cœur de tout vrai Israélite l'effet d'un être déjà connu et aimé. — Plusieurs interprètes appliquent l'expression *les brebis* (v. 2 et 3 *a*) aux membres de la théocratie en général, en opposition au terme *ses propres brebis* (v. 3 *b* et 4) qui désignerait uniquement les croyants. Cette distinction est insoutenable; elle forcerait à donner à l'expression *entendre sa voix* un sens tout à fait extérieur, ce qui est contraire au parallèle v. 27 et au contexte. Le terme *les brebis* ne désigne que les Israélites moralement prédisposés à croire au Messie, et l'expression suivante : *ses propres brebis,* se rapporte à ces mêmes Israélites, une fois qu'ils sont réellement venus à lui et qu'ils sont devenus complètement siens par la foi. Alors il les regarde avec une tendresse toute nouvelle; il prononce le nom particulier de chacune — c'est sans doute le sens de la leçon φωνεῖ — ou il les invite à le suivre en les appelant par leur nom — c'est ce que signifie la leçon καλεῖ. Dans les deux cas, il ne s'agit plus seulement de l'appel général indiqué par le mot *sa voix.* Le nom est, dans l'Écriture, comme le dit Hengstenberg,

l'expression de la personnalité. Et cette dénomination spéciale donnée à chaque brebis est la preuve de la connaissance la plus individuelle et de la tendresse la plus intime. Comp. le nom de *Pierre*, donné à Simon (I, 43) et XX, 16 où Jésus résume dans le nom de *Marie* tout ce qu'elle est pour lui, tout ce qu'il est pour elle. Qu'on se rappelle aussi le : « *Toi*, crois-tu? » adressé à l'aveugle guéri IX, 35.

Jusqu'à Lange, si nous ne nous trompons, l'exégèse n'avait point saisi la portée de ces mots: « *Et il les conduit dehors.* » Pour les comprendre, il fallait avoir pénétré plus profondément dans la pensée et dans le plan de notre évangile qu'on ne l'avait fait jusqu'à ces derniers temps. Ce n'est pas seulement ici une description banale du berger conduisant son troupeau au pâturage; Jésus caractérise par ces mots une situation historique déterminée. Le moment est venu pour lui d'emmener son propre troupeau hors de la théocratie, dévouée à la ruine. Il a reconnu le signal de cette rupture inévitable dans l'expulsion de l'aveugle-né (IX, 34), dans le décret d'excommunication qui le frappe lui-même avec tous ses adhérents (IX, 22), et en général dans l'hostilité violente dont il se voit l'objet (ch. VII et VIII).

Le terme énergique ἐκβάλῃ (v. 4) reproduit avec plus de force encore cette idée capitale. Il désigne un acte énergique et presque brusque par lequel le berger aide la brebis, qui hésite encore, à rompre avec le bercail dans lequel elle avait été gardée jusqu'alors et à se livrer sans crainte aux chances de la nouvelle existence que l'appel du berger ouvre devant elle. Le reste du verset décrit la vie du troupeau messianique, ainsi formé, dans les pâturages spirituels où l'introduit son divin conducteur, puis la fidélité persévérante des brebis, dont celle de l'aveugle vient de donner un exemple, et enfin l'intime relation qui existe entre les brebis et le berger. Οἴδασι, *elles connaissent*, est bien plus

fort qu'ἀκούσι, *elles entendent* (v. 3); ce mot se rapporte à la pleine connaissance qui résulte de la relation journalière.

Sur le chemin que suivent les brebis, se font entendre, à droite et à gauche, des voix étrangères, qui cherchent à les détourner des pas du berger; ce sont celles des voleurs qui, n'osant jouer en plein jour le rôle de brigands, essayent de celui de séducteurs. Peut-être Jésus fait-il allusion à l'invitation hypocrite des pharisiens IX, 24: « *Donne gloire à Dieu,* » et à leurs sarcasmes (IX, 40). Mais la séduction ne réussit pas plus à briser le lien que la violence n'a pu l'empêcher de se former. La brebis est désormais familiarisée avec la voix du berger, de sorte que toute voix qui n'est pas la sienne, produit sur elle un effet étrange et repoussant.[1]

Plusieurs interprètes modernes, et des meilleurs, Lücke, Meyer, Lange lui-même, ont appliqué l'image du berger, dans cette parabole, non à Jésus, mais aux pasteurs de la nouvelle alliance. Cette interprétation n'a pas le moindre point d'appui dans la situation donnée. L'unique raison qu'on puisse alléguer en sa faveur, est le mot de Jésus au v. 7: « *Je suis la porte,* » d'où l'on conclut que le berger, dans le premier tableau, ne peut être Jésus lui-même et doit désigner les serviteurs auxquels il ouvre l'entrée des cœurs par sa parole. Mais cette raison n'a aucune valeur; car les deux tableaux sont absolument différents, comme nous le verrons et comme le prouve la séparation complète qu'établit entre eux le v. 6. Et cette interprétation force à donner de tous les traits du tableau v. 1-5 des explications fort peu

1. On connaît le trait de ce voyageur écossais qui, ayant rencontré sous les murs de Jérusalem un berger ramenant son troupeau, changea de vêtements avec lui, et, ainsi déguisé, se mit à appeler à lui les brebis. Celles-ci restèrent immobiles. Le vrai berger fit alors entendre sa voix. Toutes accoururent, en dépit de son nouveau costume.

naturelles. Dans ce passage ressort de nouveau, très-clairement, l'idée de l'unité organique de l'ancienne et de la nouvelle alliance, que l'on prétend ne pas se trouver dans le quatrième évangile.

V. 6. «**Jésus leur dit cette similitude; mais eux ne comprirent point ce que signifiait ce qu'il leur disait.**» — Le mot παροιμία désigne proprement un sentier à côté du chemin, de là un discours figuré; ce mot et celui de παραβολή sont employés indifféremment par les LXX pour rendre מָשָׁל. — L'expression énergique τίνα ἦν vient de ce que l'essence d'une image, c'est son sens.

II.

La porte : v. 7-10.

V. 7-10. «**Jésus leur parla donc de nouveau, disant: En vérité, en vérité, je vous dis que c'est moi qui suis la porte des brebis. 8 Tous[1] ceux qui sont venus avant moi[2], sont des larrons et des brigands; mais les brebis ne les ont point écoutés. 9 Je suis la porte; si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé; et il entrera et sortira et trouvera de la pâture. 10 Le larron ne vient que pour dérober, pour tuer et pour détruire; moi, je suis venu afin qu'elles aient la vie[3] et qu'elles aient le superflu.**» — Jésus, après avoir décrit la manière simple et normale dont le Messie forme son troupeau, en opposition aux procédés arbitraires et tyranniques par lesquels les pharisiens avaient réussi à établir leur autorité dans la théocratie, dépeint,

1. Παντες est omis par D b.

2. Προ εμου est placé devant ηλθον par T. R. avec des Mnn. seulement. A B D K L X Δ 60 Mnn. Cop. placent ces mots après ηλθον. Ils sont entièrement omis dans les 7 autres Mjj. 100 Mnn. It. Vg. Syr^{sch}.

3. ℵ ajoute αιωνιον.

dans une seconde allégorie, ce qu'il sera pour le troupeau qui se réunit à son appel, le bonheur et la sécurité dont il le fera jouir, en opposition à la ruine dont sont menacées les âmes qui demeurent dans l'ancien bercail et restent ainsi sans défense sous l'empire de ces intrus qui s'y sont établis en maîtres. Ce n'est donc point ici la continuation de la parabole précédente; c'en est une toute nouvelle, comme le montre le mot πάλιν (comp. Matth. XIII, 44. 45. 47). Ce second tableau forme le pendant du précédent et le complète au moyen d'une image différente, quoique empruntée à la même sphère. Le précédent décrivait la formation et la sortie du troupeau; c'était une scène de matin. Celui-ci dépeint la vie des brebis, une fois réunies, pendant le cours de la journée; nous les contemplons rentrant à volonté dans l'enclos, quand elles cherchent un asile, et en sortant non moins librement, dès que la faim se fait sentir et les pousse au pâturage: car la porte en est constamment ouverte pour elles; et par ce moyen elles possèdent à la fois sûreté et abondance, les deux biens essentiels pour des brebis. L'image est donc changée: le personnage du berger a disparu; c'est maintenant la porte qui joue le rôle essentiel. Par conséquent, dans l'application, l'enclos ne représente plus la théocratie ancienne; la bergerie désigne ici le salut messianique, le bonheur complet dont jouissent les croyants. Cependant, il est aisé de trouver le lien rationnel entre ces deux manières de peindre les choses. Dans la première allégorie, la porte était la charge messianique en tant qu'envisagée comme antérieure à l'apparition du Messie et distincte de sa personne; dans la seconde, la porte, c'est la charge messianique complètement identifiée avec Jésus qui la remplit.

Ceux qui appliquent la première similitude aux pasteurs de la nouvelle alliance, entendent les mots: «*Je suis la*

porte des brebis, » dans ce sens peu naturel : « Je suis la porte par laquelle on entre auprès des brebis. » Il faut alors donner à l'expression : « *Il trouvera de la pâture* » (v. 9), un sens non moins forcé : « Le serviteur de Jésus trouvera toujours de quoi nourrir les brebis qui lui sont confiées. » Dans notre explication ces expédients ne sont nullement nécessaires. La *porte des brebis* désigne simplement la porte par laquelle les brebis elles-mêmes entrent et sortent à volonté, comme cela est développé au v. 9; c'est Jésus, en qui elles possèdent incessamment nourriture et sécurité, force et quiétude.

Il est évident que, dans le v. 8, Jésus a en vue les mêmes intrus qu'au v. 1, les pharisiens. Cela ressort du contexte en général et spécialement des épithètes *larrons* et *brigands* qui se trouvent identiquement les mêmes dans les deux versets. La seule différence est que au v. 1 Jésus se compare à eux en tant que berger, et ici en tant que porte; ce qui se rattache à ce qu'au v. 1 c'est l'origine illégale de leur autorité que Jésus a voulu signaler, tandis qu'ici il veut caractériser l'usage détestable et pernicieux qu'ils en font, leur rôle comme faux médiateurs et antimessies. Non-seulement, en effet, cette caste audacieuse avait pris au sein de la théocratie d'inconcevables allures de despotisme, mais elle s'interposait même entre les âmes et Dieu comme le seul intermédiaire par lequel on pût arriver à lui; ces gens-là s'étaient emparés de la « clef de la science » (Luc XI, 52), du monopole de l'intelligence scripturaire. C'étaient eux qui distribuaient sans appel les brevets d'orthodoxie et de salut; on recourait même à leur intercession (Matth. XXIII, 13). Ils disposaient souverainement du royaume des cieux en Israël (XXIII, 14). S'ils sont de nouveau appelés ici *larrons et brigands*, ce n'est donc plus par rapport à la manière dont ils se sont emparés des brebis; c'est par rap-

port au but de cette usurpation, et en vue du terme fatal auquel ils ne manqueront pas de conduire ceux qui se livrent à eux. — De ce sens général du v. 8 résulte l'explication de cette expression particulière, si diversement interprétée: « *Tous ceux qui sont venus avant moi.* » Jésus ne pourrait certainement parler ainsi ni des prophètes ni d'aucune espèce d'autorité théocratique. Le mot ἦλθον, *sont venus*, se détermine de lui-même, par l'opposition au v. 7 et au v. 9, dans ce sens : Venus *comme porte*, comme se posant en intermédiaires entre Dieu et les âmes. Le Messie est le seul intermédiaire obligé entre Dieu et l'homme (XIV, 6). Tous ceux qui avant Jésus ont osé essayer de jouer ce rôle en Israël, méritent bien les noms que Jésus emploie ici. Sans doute, l'image de *venir* ne convient pas à celle de *porte*. Mais, au v. 10, Jésus s'exprime exactement de la même manière, par rapport à lui-même. Il use très-librement des images; cette liberté se justifie par la différence entre l'allégorie et la parabole.

Cette explication des premiers mots du v. 8 est celle qui ressort naturellement du contexte. Nous pouvons donc écarter, sans longue discussion, les interprétations plus ou moins forcées qu'on a proposées : Celle de Camerarius, qui prend πρὸ ἐμοῦ dans un sens local : « En passant devant la porte et au delà... » Celle de Wolf et d'Olshausen, qui donnent à πρό le sens de χωρίς : « En se séparant de moi, la vraie porte. » Celles de Lange, qui entend πρό dans le sens de ἀντί : « A ma place, » et de Calov, qui fait signifier à l'expression *avant moi:* « Avant que je les eusse envoyés. » Celle de Gerlach : « Avant que la porte fût ouverte en ma personne. » Aussi bien que celle de Jérôme, Augustin, Mélanchthon, Luthardt, qui donnent à *sont venus* un sens tout spécial : « Venus de leur chef, sans être envoyés. » Celle enfin de Chrysostome et d'autres : « Venus comme faux Messies. »

(On ne peut prouver l'apparition d'aucun faux Messie avant Jésus-Christ.) Il n'est pas besoin non plus de renoncer avec Tholuck et de Wette à une solution satisfaisante, et de déclarer, avec le second, que cette parole ne répond pas à la douceur et à la modération ordinaires de Jésus. Les variantes ne sont que des essais de supprimer la difficulté.

Le prés. εἰσί, *sont*, montre bien que la classe de personnes que Jésus veut désigner a ses représentants présents au moment même où il parle; et les derniers mots : « *Les brebis ne les ont point écoutés,* » rappellent le mécontentement profond que laissait, dans le cœur d'une foule d'Israélites, le ministère pharisaïque. Matth. XI, 28-30 : « *Venez à moi, vous tous qui êtes travaillés et chargés; laissez-vous enseigner par moi; car je suis doux et humble de cœur; mon joug est aisé, et mon fardeau léger.* »

En opposition à ces prétendus sauveurs, qui se trouveront n'être en réalité que des bourreaux, Jésus renouvelle son affirmation (v. 9) : « *Je suis la porte,* » et la développe. Lorsqu'il dit : « *Si quelqu'un entre par moi,* » il pense à l'entrée dans l'état de réconciliation, à la participation au salut messianique par la foi; mais, lorsqu'il parle ensuite d'*entrer et sortir*, il est clair qu'il ne veut point dire que la brebis sort du salut pour y rentrer de nouveau. *Entrer et sortir* est une expression fréquemment employée dans l'Écriture pour désigner le libre usage d'une demeure, dans laquelle on entre et d'où l'on sort sans gêne, ce qui suppose qu'on est de la maison, qu'on y est chez soi (Deut. XXVIII, 6; XXXI, 2; Jér. XXXVII, 4; Act. I, 21). Par l'*entrée* Jésus veut désigner ici la satisfaction du besoin de repos, la possession d'un asile sûr; par la *sortie*, la satisfaction du besoin de nourriture, la jouissance d'un riche pâturage (Ps. XXIII). Aussi l'expression *sortira* est-elle immédiatement suivie de ces mots : *et trouvera de la pâture.* Cette idée de pâture est

précisée, au v. 10, par celle de *vie*. Jésus y ajoute même l'idée de *surabondance*, de *superflu*. Par là, il ne désigne certainement pas, comme l'a cru Chrysostome, quelque chose de plus excellent que la vie, la gloire par exemple; mais il veut dire que le pâturage spirituel renfermera toujours plus de nourriture que ce dont la brebis pourra user: VI, 12. 13. Voilà l'avenir bienheureux du troupeau messianique, tandis que la masse du peuple, qui reste sous la conduite des pharisiens, après avoir servi à la satisfaction de leur orgueil, de leur ambition et de leur cupidité, finira par périr sous leur conduite. Il semble que les trois verbes expriment une gradation : κλέψῃ se rapporte au monopole exercé sur ces âmes; θύσῃ, à la corruption morale qui en résulte; et ἀπολέσῃ, à leur perdition finale.

III.

Le bon berger : v. 11-18.

V. 11-13. « **Je suis le bon berger; le bon berger donne**[1] **sa vie pour les brebis. 12 Le mercenaire, qui n'est pas berger et à qui n'appartiennent pas les brebis, voit venir le loup et abandonne les brebis et s'enfuit; et le loup les ravit et disperse le troupeau**[2]**. 13 Le mercenaire s'enfuit**[3]**, parce qu'il est mercenaire et qu'il ne se soucie pas des brebis.** » — Le premier tableau resplendissait des fraîches teintes du matin. Le second dépeignait la vie et l'activité du troupeau au milieu du jour. Le troisième semble nous placer au moment où se répandent les ombres du soir et où les brebis, ramenées au bercail par le berger, sont

1. ℵ D Ital-iq- Vg. Augustin lisent διδωσιν au lieu de τιθησιν.

2. ℵ B D L quelques Mnn. omettent τα προβατα.

3. Les mêmes omettent les premiers mots du verset jusqu'à φευγει compris.

tout à coup exposées à l'attaque du loup qui se tient aux aguets sur leur passage. Jésus reprend ici l'image du berger. L'expression *je suis venu* (v. 10) faisait déjà pressentir ce retour à l'image employée dans le premier tableau. Mais cette troisième allégorie ne se confond pourtant pas avec la première. Dans celle-ci régnait le contraste du berger et du voleur; dans celle que nous allons étudier, l'antithèse est toute différente; c'est celle d'un *bon* berger et d'un gardien *mercenaire.* C'est au loup qu'appartient, dans cette troisième allégorie, le rôle décidément hostile attribué au voleur dans la première.

Le mot καλός désigne la bonté comme suprême beauté morale. La suite montrera en quoi cette bonté consiste; c'est le dévouement poussé jusqu'au sacrifice complet de soi-même. C'est là le mobile du ministère par excellence, de celui du bon berger. — Plusieurs ont trouvé dans l'expression ψυχὴν τιθέναι (littéralement : *mettre sa vie*) l'idée d'un gage à déposer, en vue d'une rançon à payer. Hengstenberg croit que cette expression est empruntée à És. LIII, 10. N'est-il pas plus simple de la rapprocher de celle que nous trouvons chez Jean XIII, 4 : ἱμάτια τιθέναι, déposer de sa propre main ses vêtements. L'idée est donc : renoncer volontairement à sa vie. — Il ne faut pas traduire, au v. 12, comme Ostervald, Arnaud, Crampon : « Qui n'est pas *le* berger. » C'est la *qualité* de berger qui est refusée au mercenaire. Qui Jésus a-t-il voulu représenter par ce personnage du mercenaire? Presque tous les interprètes y voient l'image des pharisiens qui seraient présentés ici sous un jour un peu moins défavorable que dans la première similitude. Mais n'y a-t-il pas opposition complète entre le rôle de gardiens payés dont le péché est simplement la lâcheté, et celui de ravisseurs proprement dits? Et si le mercenaire représente les pharisiens, qui donc est représenté par le loup? Selon

Meyer, Jésus désignerait par cette image toute puissance antimessianique, par conséquent aussi l'autorité pharisaïque; de sorte que le mercenaire fuyant devant le loup représenterait les pharisiens fuyant devant les pharisiens! Lange, dans la *Vie de Jésus*, entend par le loup la puissance romaine. Mais est-ce sous les coups de la puissance romaine qu'est tombé Jésus? Il me paraît que le passage XII, 42 nous met sur la voie de la vraie explication: « *Beaucoup d'entre les chefs crurent en lui; mais, à cause des pharisiens, ils ne le confessaient pas, de peur d'être chassés de la synagogue.* » C'est proprement le principe pharisaïque qui a fait périr Jésus. Ce parti s'était tellement emparé de l'esprit du peuple et avait si bien exploité l'orgueil national que quiconque, même parmi les chefs, ne ployait pas devant lui était discrédité. L'autorité légitime établie de Dieu en Israël, les prêtres et les Lévites, qui auraient eu mission pour s'opposer à l'invasion de cet esprit malfaisant, n'osaient lutter contre ce despotisme spirituel; ils fléchissaient le genou devant le tyran, comme l'ont fait les évêques et les prêtres, dans les beaux temps du jésuitisme, devant l'irrésistible puissance de cet ordre fanatique. Et qui donc osa seul affronter cette lutte et en supporter tout le poids? Jésus; l'histoire prouve qu'il a péri victime de la courageuse fidélité avec laquelle il a tenu tête au principe du pharisaïsme. Si donc le loup représente le principe positivement hostile à la théocratie: les pharisiens, le mercenaire désigne l'autorité légitime du sacerdoce, qui par devoir aurait dû remplir la tâche que Jésus a accomplie par dévouement. Un fait prouve bien qu'il y avait en effet plus de lâcheté que d'incrédulité réelle dans la conduite des prêtres. C'est le détail mentionné Act. VI, 7 : « *Une grande multitude de sacrificateurs obéissaient à la foi.* » Jésus ne présente ici que les facteurs historiques qui ont concouru à l'accomplis-

sement du décret de sa mort. Il n'a pas à parler des raisons profondes et divines qui ont présidé à ce décret lui-même. Hengstenberg et d'autres ne voient dans le mercenaire qu'un personnage fictif destiné à mettre en lumière par le contraste le caractère du bon berger. Mais pourquoi, dans ce cas, consacrer deux versets entiers à décrire ce personnage, sa conduite et ses motifs? — Le mot ἁρπάζει, *ravit*, s'applique aux individus que le loup atteint (αὐτά), tandis que σκορπίζει, *disperse*, se rapporte à tout le troupeau. Il faut donc bien se garder de retrancher, avec les alexandrins, les mots τὰ πρόβατα. Tischendorf les a rétablis dans son édition de 1859. Dans ce troisième tableau, les brebis désignent Israël tout entier, en opposition à ceux que Jésus appelle spécialement *mes brebis* (v. 14).

V. 14-16. « **Pour moi, je suis le bon berger; et je connais mes brebis, et je suis connu de mes brebis**[1], 15 **comme le Père me connaît et comme je connais le Père; et je donne**[2] **ma vie pour les brebis.** 16 **Et j'ai d'autres brebis qui ne sont pas de cette bergerie; celles-là aussi, il faut que je les amène; et elles entendront ma voix; et il y aura un seul troupeau, un seul berger.** » — La répétition de ces mots du v. 11 : « *Je suis le bon berger,* » vient du contraste formé par la figure du mercenaire; et cette épithète de *bon* est expliquée par la description du lien de tendre affection qui unit Jésus à ses brebis. Chacune d'elles est individuellement connue de lui. Il discerne ce qu'il a en elle et ce qu'elle sera pour lui. Il y a une relation intime entre le verbe « *je connais* » et le régime « *mes* brebis. » C'est de ce rapport de propriété que résulte l'intimité de la connaissance. Mais cette connaissance est réciproque. Les

1. T. R. lit avec 11 Mjj. tous les Mnn. Syr. γινωσκομαι υπο των εμων. ℵ B D L It. Vg. Cop. : γινωσκουσιν με τα εμα.

2. ℵ D : διδωμι au lieu de τιθημι.

croyants aussi, en contemplant Jésus, discernent ce qu'il ressent et ce qu'il veut être pour eux. — De cette relation mutuelle entre lui et ses brebis Jésus remonte à celle qui en est le modèle et le principe : son union avec le Père. « *Comme* » (καθώς) n'exprime point ici une simple comparaison (ὥσπερ). Ce mot caractérise la connaissance qui unit Jésus à ses brebis comme étant de même nature que celle qui l'unit à Dieu; c'est la même intimité, à tel point que cette seconde relation est le seul milieu dans lequel puisse se former la première : « *Afin qu'ils soient un en nous, comme toi, Père, tu es en moi, et moi en toi* » (XVII, 21).

Après être ainsi remonté à la source suprême de la relation qu'il décrit, Jésus revient à la preuve extérieure la plus saisissante de son amour pour ses brebis. Ces mots : « *Je donne ma vie pour les brebis,* » forment une sorte de refrain (comp. v. 11. 17. 18) comme nous en avons rencontré plusieurs semblables dans notre évangile, dans les moments où le sentiment s'exalte (III, 15. 16; IV, 23. 24; VI, 39. 40. 44. 54). Cette parole de Jésus, même si, d'après le v. 15, on applique le terme *les brebis* aux seuls croyants, ne contredit point celle de saint Jean : « *Il est la propitiation non pas seulement pour nos péchés, mais pour ceux de tout le monde* » (1 Jean II, 2). Car la mort de Jésus, dans l'intention divine, est pour tous; mais, en réalité, elle ne profite qu'aux seuls croyants; et Jésus sait bien que le ὑπέρ (*en faveur de*) ne se réalisera que pour ces derniers.

Mais il est impossible que ce sacrifice sans exemple ait un objet aussi restreint que ces quelques croyants, tels que les disciples et l'aveugle-né, qui consentent à se séparer du peuple incrédule. Le regard de Jésus s'étend en largeur (v. 16), à mesure qu'il plonge et dans la profondeur et dans la hauteur (v. 15). La mort d'un être tel que le Fils doit obtenir un salaire infini. Les *autres brebis* dont la posses-

sion le dédommagera de la perte de celles qui refusent aujourd'hui de le suivre, sont évidemment les païens croyants. Jésus déclare qu'il les a, et non pas seulement qu'il les aura; car tout ce qui est de la vérité, dans l'humanité tout entière, est à lui de toute éternité (XVIII, 37). Nous retrouvons ici l'une des pensées les plus profondes de notre évangile, pensée qui découle directement du rapport que le prologue établit entre le Logos et l'âme humaine. Vie et lumière de l'âme non déchue, le Logos l'illumine encore dans son état de chute; et, parmi les païens eux-mêmes, ceux qui obéissent à cette lumière intérieure reconnaissent en Jésus leur idéal et s'attachent à lui, comme ses brebis. — L'adj. démonstr. ταύτης, placé comme il l'est après le substantif: *cette bergerie-ci,* suppose bien, comme le croit de Wette, et quelles que soient les objections de Meyer, que Jésus envisage aussi les nationalités païennes comme des bergeries, comme des groupements préalables, divinement établis pour préparer l'Évangile. Meyer, commettant encore ici la faute qu'il avait commise dans l'explication de la première allégorie, celle d'expliquer une similitude par l'autre, entend l'expression ἀγαγεῖν dans le sens de *paître*, d'après l'image des v. 4 et 9. Mais la fin du verset montre que l'idée d'une grande réunion à opérer remplit, en ce moment, l'esprit de Jésus; il faut donc expliquer ἀγαγεῖν dans le sens d'*amener* (Vg.: *adducere*). Comp. XI, 52 : συναγαγεῖν εἰς ἕν. C'est essentiellement l'œuvre de saint Paul, avec les travaux des missionnaires qui l'ont suivi jusqu'à nos jours, que décrit cette expression. Et la troisième similitude, annonçant l'appel des païens, devient ainsi le pendant de la première qui décrivait la rupture de l'Église avec Israël. — Les mots : « *Elles entendront ma voix,* » rappellent cette expression, à la fin des Actes : « *Le salut de Dieu a été envoyé aux Gentils; et aussi ils l'entendront* » (XXVIII, 28).

— Il y a de la solennité dans ces derniers mots simplement juxtaposés : « *Un seul troupeau, un seul berger.* » Ils renferment la grande pensée qui forme le texte de l'épître aux Éphésiens : le renversement du mur de séparation entre Juifs et païens, par la mort du Christ (Éph. II, 11-22). Cette prophétie s'accomplit encore journellement sous nos yeux dans le monde païen. Quant à la conversion finale d'Israël, elle n'est ni directement ni indirectement indiquée ici.

V. 17 et 18. **« C'est pour cela que mon Père m'aime : parce que je donne ma vie afin de la reprendre ; 18 personne ne me l'ôte[1], mais je la donne de moi-même ; j'ai le pouvoir de la donner, et j'ai le pouvoir de la reprendre : c'est là l'ordre que j'ai reçu de mon Père. »** — La notion d'un don libre était renfermée dans l'expression τὴν ψυχὴν τιθέναι (*mettre sa vie*). Mais l'image que venait d'employer Jésus pouvait obscurcir cette idée importante. Car s'il y a du dévouement, il y a aussi de l'impuissance dans la mort du berger qui se laisse déchirer par la bête féroce pour procurer au troupeau le temps de se sauver. Voilà sans doute la raison pour laquelle Jésus, avant de terminer, fait ressortir expressément et avec force ce trait essentiel : la liberté complète avec laquelle il accepte la mort. Διὰ τοῦτο, *c'est pour cela*, se rapporte, comme d'ordinaire dans saint Jean, à une idée précédemment exprimée, mais qui va être relevée et développée dans la proposition suivante, commençant par ὅτι (V, 18). L'idée essentielle de ce v. 17 n'est donc point celle que renferme la proposition principale : « *Mon Père m'aime ;* » c'est celle qui est exprimée par la subordonnée : « Il m'aime, *parce que je donne ma vie.* » Sans doute, le Père aime éternellement le Fils ; mais, une fois fait homme, le Fils ne peut être approuvé et aimé de

1. ℵ B lisent ηρεν au lieu d'αιρει.

lui qu'à la condition de réaliser parfaitement la nouvelle loi de son être, comme Fils de l'homme. Cette loi, qui résulte de la solidarité dans laquelle il s'est engagé avec une race déchue, est celle du don de sa vie; et la disposition constante du Fils à se soumettre à cette obligation de l'amour est l'objet de la satisfaction infinie (ἀγαπᾷν) du Père. C'est dans ce sens que saint Paul appelle la mort de Jésus «*une offrande d'agréable odeur*» (Éph. V, 2). — Les derniers mots : «*Afin de la reprendre,*» ne peuvent être, comme l'ont cru Calvin, de Wette, un simple appendice exprimant le *résultat* de la mort de Christ. Rien n'autorise à donner à ἵνα ce sens affaibli. D'un autre côté, il ne faut pas non plus mettre ces derniers mots tellement en relief qu'ils éclipsent l'idée dont ils dépendent: «*Je donne ma vie.*» Pour bien saisir le sens, il faut paraphraser : «Mon Père m'aime, parce que je donne ma vie, et *parce que je la donne* afin de la reprendre.» Le dévouement du Fils qui consent à donner sa vie plaît infiniment au Père. Mais il ne lui plairait pas s'il n'était accompagné de la volonté bien arrêtée, de la part du Fils, de recouvrer cette vie qu'il a donnée. L'amour qui pousse un ami à s'exposer pour son ami, ne le poussera-t-il pas aussi à tout faire pour rejoindre cet ami, après l'avoir sauvé? Celui qui donne sa vie par amour, ne saurait le faire autrement qu'avec l'intention de ressusciter. Le dévouement qui n'aurait pas l'union pour but, serait de mauvais aloi et ne pourrait plaire au Dieu qui est amour.

Cette spontanéité absolue du Fils, cette libre disposition de lui-même, soit quand il meurt, soit quand il reprend la vie, est affirmée avec une nouvelle énergie au v. 18; et d'abord sous forme négative. Rien ne la limite. Ce n'est pas par impuissance que le berger succombera à la puissance ennemie; c'est parce qu'il viendra un moment où il consentira librement à sa défaite (XIV, 31); et pour être affranchi

après cela des liens de la mort, il n'aura de nouveau qu'à vouloir. Le mot οὐδείς, *personne*, comprend toute créature; mais ne renferme-t-il pas aussi Dieu lui-même? Sans doute, en mourant le Fils obéit au décret du Père; mais il le fait librement, par amour (XIV, 31). Il s'est donné volontairement au Père, avant d'être donné au monde par le Père. — Les mots ἐξουσίαν ἔχω, *j'ai le pouvoir*, sont répétés deux fois avec une intention marquée; car ils expriment la pensée essentielle de ce passage. Ils rappellent la parole de Jésus à Pilate XIX, 11 : « *Tu n'aurais aucun pouvoir sur moi...* » Jésus n'avait aucune obligation de mourir puisqu'il n'avait pas péché, et que la mort est le salaire du péché; saint, il avait la faculté de garder sa sainte vie. A plus forte raison, après l'avoir donnée, a-t-il le droit de la ressaisir; non que ce ne soit le Père qui la lui rende, comme cela est dit dans tant de passages; mais il n'a qu'à la réclamer pour l'obtenir; le trésor de la vie lui est ouvert, pour lui-même comme pour les siens, par l'amour infini du Père (XI, 42); il n'a qu'à étendre la main, pour y puiser. — On applique ordinairement les derniers mots : « *J'ai reçu cet ordre,* » au commandement de mourir et de ressusciter qui lui a été donné par le Père. Mais cette idée affaiblirait celle que Jésus vient d'exprimer et serait contraire au mouvement de ce discours. Ne convient-il pas plutôt d'appliquer le terme ἐντολή au mandat avec lequel Jésus est venu sur la terre et qui consistait précisément dans la faculté de pouvoir mourir et revivre à volonté? Cette disposition libre de sa personne était le privilége dont il jouissait ici-bas; il l'appelle un *ordre,* ἐντολή, afin de couvrir du voile de l'humilité cette incomparable prérogative.

IV.

Conclusion historique: v. 19-21.

V. 19-21. « **Il y eut donc**[1] **de nouveau parmi les Juifs une scission à cause de ces discours. 20 Plusieurs d'entre eux disaient: Il est possédé d'un démon, et il déraisonne; pourquoi l'écoutez-vous? 21 D'autres disaient: Ce ne sont pas là les discours d'un possédé; un démon peut-il ouvrir les yeux des aveugles?** » — Toujours le même résultat: la scission qui prélude au triage final. Comp. VII, 12. 30-31. 40-41; IX, 8-9. 16. Le mot πάλιν rend attentif à la répétition constante de ce résultat. — Les mots: « *Pourquoi l'écoutez-vous?* » montrent avec quelle inquiétude le parti hostile observe l'impression favorable produite par les discours de Jésus sur les gens bien disposés. — La réponse de ceux-ci (v. 21) contient deux arguments juxtaposés. Le premier est l'expression immédiate de leur expérience. Le second, qui pourrait être lié au premier par un *et d'ailleurs*, est ajouté en vue des adversaires, sur lesquels les paroles de Jésus n'avaient pas produit la même impression.

Ainsi se séparent toujours plus dans le vaste enclos de la théocratie les brebis de Jésus d'avec la masse du troupeau; et au thème: *Moi et vous*, qui était celui du ch. VIII, se substitue de plus en plus celui qui résume la situation nouvelle: *Moi et les miens.*

---

1. ℵ B L X It. retranchent οὖν.

TROISIÈME SECTION.

X, 22-42.

Le second discours.

Nous avons vu au ch. VII Jésus revenir, dans un discours prononcé à la fête des Tabernacles, sur le fait de la guérison de l'impotent, qui avait signalé son séjour à Jérusalem à la fête de Purim, ch. V. C'est de la même manière qu'il reprend, dans la seconde partie du ch. X, le fil du discours prononcé après la guérison de l'aveugle-né et rapporté dans la première partie de ce chapitre. Nous avons déjà expliqué cette manière de faire (t. II, p. 4). L'exaspération de ses adversaires dans la capitale ne lui permettant pas de traiter jusqu'au bout les questions, il les reprend en sous-œuvre, à la fête suivante.

La fête de la Dédicace (v. 22) se célébrait vers la fin de décembre. Où séjourna Jésus pendant les deux mois qui séparèrent cette fête de celle des Tabernacles, et qui sont nécessairement sous-entendus entre les v. 21 et 22? Meyer, Hengstenberg et d'autres concluent du silence de Jean que Jésus demeura à Jérusalem et dans les environs. Cette supposition est-elle compatible avec les précautions que Jésus avait dû prendre pour se rendre à Jérusalem, à la fête des Tabernacles, et qui avaient évidemment pour but de donner à ce voyage le caractère d'une simple apparition? De plus, est-il admissible qu'au point où en étaient les choses, après les événements dont le récit précède (VII-X, 21), un séjour continu de deux mois à Jérusalem et dans le voisinage eût pu avoir lieu sans hâter la crise et décider la catastrophe? Nous avons vu au ch. V le récit d'un voyage à Jérusalem se terminer sans la moindre indication d'un retour

en Galilée, et la narration continuer (VI, 1) comme si la résidence de Jésus dans cette province s'entendait d'elle-même. Il est naturel de supposer qu'il en est de même ici, et que le silence du narrateur sur le domicile de Jésus implique son retour dans les lieux qu'il avait quittés pour se rendre à la fête. La vérité de cette conclusion est confirmée par l'indication expresse du nouveau domicile de Jésus après la fête de la Dédicace, lorsqu'il quitta la Galilée pour s'établir en Pérée (v. 40-42). Là, le récit mentionne positivement ce changement. Donc, puisqu'il se tait ici, la supposition la plus naturelle est que Jésus reprit pour quelque temps encore son ministère galiléen, momentanément suspendu par le voyage à la fête des Tabernacles.

Cette supposition admise, il devient aisé de montrer l'accord général entre le récit de Jean et celui des Synoptiques. Nous trouvons Luc IX, 51 le récit d'un départ de Galilée qui eut lieu avec une grande solennité. C'est alors que Jésus appelle ses adhérents à rompre, pour le suivre, les liens les plus sacrés, qu'il envoie les septante disciples dans toutes les villes et bourgades de la Galilée méridionale, pour préparer le suprême appel que Jésus se dispose à leur adresser lui-même, et qu'il prononce la sentence de condamnation sur les villes des bords du lac de Génézareth qui avaient été jusqu'à ce moment le théâtre habituel de son ministère.

Ce départ, accompli avec la plus grande publicité possible, ne peut être identifié, nous l'avons déjà vu (t. II, p. 161), avec le départ pour la fête des Tabernacles, qui eut lieu «*non ouvertement, mais comme en secret*» (Jean VII, 10). Tous les tours d'exégèse de Wieseler n'ont pas réussi à rendre vraisemblable ce qui est incompatible avec les textes. Ce départ qui, dans saint Luc, forme la clôture solennelle du ministère galiléen, doit donc se placer après la fête des Tabernacles (Jean VII-X, 21); d'où il résulte que, si les

deux évangélistes racontent une histoire, et non un roman, Jésus doit être retourné en Galilée après la fête des Tabernacles, pour prendre congé, mieux qu'il n'avait pu le faire avant cette fête, des lieux qui jusqu'alors avaient été témoins de ses prédications et de ses miracles.

Nous pensons donc qu'il faut placer entre les v. 21 et 22 un retour de Jésus en Galilée, qui fut bientôt suivi de son départ définitif de cette province. D'après Luc IX, 51 et suiv. il se dirigea dès lors lentement vers Jérusalem, évangélisant surtout les contrées méridionales de la Galilée, limitrophes de la Samarie. Luc XVII, 11 : « *Il se rendait à Jérusalem, traversant la contrée entre la Samarie et la Galilée.* » Ce pèlerinage assez prolongé, dont le récit remplit neuf chapitres de saint Luc (IX, 51 - XVIII, 18), doit, d'après la narration même de cet évangéliste, avoir été interrompu par un court voyage à Jérusalem; car le récit Luc X, 38-42 (Jésus chez Marthe et Marie) nous transporte à Béthanie, et la parabole du bon Samaritain, qui précède immédiatement, paraît se rattacher aussi à un séjour en Judée (v. 30: « *de Jérusalem à Jéricho* »). Cette excursion à Jérusalem, supposée par les documents employés par Luc, sans que peut-être Luc s'en doutât lui-même, coïncide parfaitement avec le voyage à la fête de la Dédicace, rapporté par Jean. Après cette excursion rapide à Jérusalem, Jésus aurait repris le cours de son pèlerinage en Galilée et traversé le Jourdain pour se rendre en Pérée, comme le racontent positivement Matthieu et Marc. Ce séjour en Pérée, peu avant la Passion, est le point auquel se rencontrent les quatre récits évangéliques: Matth. XIX, 1 ; Marc X, 1 ; Luc XVIII, 15 et suiv. (où le récit du troisième évangile rejoint, par les deux traits de la présentation des petits enfants et de l'arrivée du jeune homme riche, celui des deux autres Synoptiques); enfin Jean X, 40-42. Ainsi ces quatre récits, tout en suivant

chacun leur marche propre, s'accordent pourtant sans difficulté.

Le morceau suivant comprend une introduction historique (v. 22-24), une première allocution de Jésus, dans laquelle il montre aux Juifs l'abîme qui les sépare de lui (v. 25-31), et un dernier enseignement par lequel il cherche encore une fois à enlever ce qui était pour eux la grande pierre de scandale, l'accusation de blasphème (v. 32-39). Le morceau se termine par le tableau du séjour en Pérée (v. 40-42).

I.

Introduction historique: v. 22-24.

V. 22-24. « **Or**[1] **on célébrait à Jérusalem la fête de la Dédicace; et**[2] **c'était l'hiver. 23 Et Jésus allait et venait dans le Temple, sous le portique de Salomon. 24 Les Juifs l'entourèrent donc; et ils lui disaient: Jusques à quand tiendras-tu notre âme en suspens? Si tu es le Christ, dis-le-nous franchement.** » — La fête de la Dédicace (ἐγκαινία) avait été instituée par les Maccabées en souvenir de la purification du Temple après sa profanation par Antiochus Épiphane (1 Macc. IV; Josèphe, *Antiq.* XII, 7, 6). Elle durait huit jours, depuis le 25 kaslew, qui, si l'on était alors en l'an 29 de notre ère, tombait cette année-là, d'après le travail de M. Chavannes déjà cité, sur le 19 ou le 20 décembre. Elle se célébrait non pas seulement à Jérusalem, mais dans tout le pays. Jésus en profita pour adresser encore, avant la Pâque, un dernier appel à son peuple. Peut-être exécuta-t-il ce rapide voyage à Jérusalem pendant

1. B L ajoutent τοτε après δε contre ℵ et tous les Mjj. et Vss.

2. T. R. lit και devant χειμων avec 9 Mjj. presque tous les Mnn. It[plerique] Vg. Syr. Ce mot est omis par ℵ B D G L X It[aliq.] Cop.

que ses septante disciples accomplissaient, en Galilée, la mission qu'il leur avait confiée.

C'était la mauvaise saison; on ne pouvait rester en plein air. Jésus se tenait donc sous le portique de Salomon, antique péristyle situé à l'extrémité orientale du parvis, au-dessus de la vallée de Josaphat. C'était le dernier reste de l'ancien Temple. Ce lieu, qu'avait rendu cher au cœur de l'évangéliste le souvenir de la circonstance qu'il va raconter, paraît avoir été également sacré pour les chrétiens de la primitive église de Jérusalem (Act. III, 11). La nature de la localité facilitait (*donc*, v. 24) l'espèce de manœuvre qu'exécutaient en ce moment les Juifs et qui est décrite par le terme ἐκύκλωσαν, *ils l'entourèrent*. Pendant que Jésus marchait sous ce péristyle, ils profitèrent d'un moment favorable pour s'interposer entre lui et ses disciples et le cerner. Leur but était de ne lui rendre sa liberté, qu'après lui avoir arraché une explication décisive. On voit parfaitement, par leur question (v. 24), que leur désir est sincère; ils sentent que jamais homme ne s'est plus rapproché de l'idéal messianique, que celui-ci. S'il veut consentir à jouer jusqu'au bout et dans leur sens le rôle de Messie, à nettoyer le pays de la puissance romaine, comme Judas Maccabée avait autrefois purifié ce Temple des profanations syriennes, ils sont encore prêts à l'acclamer, et ils le feront dans cette fête même; sinon, qu'il parle enfin franchement, qu'il avoue qu'il n'est point le Messie, et que chacun sache désormais à quoi s'en tenir! — L'expression τὴν ψυχὴν αἴρειν, proprement: *élever l'âme*, s'applique parfaitement à une activité comme celle de Jésus, qui excitait chez les Juifs les plus hautes espérances, sans jamais les réaliser, du moins à leur point de vue. Philon emploie le terme μετεωρίζειν exactement dans le même sens.

II.

Première allocution: v. 25-31.

V. 25 et 26. « **Jésus leur répondit: Je vous l'ai dit, et vous ne croyez pas; les œuvres que je fais au nom de mon Père, ces œuvres rendent témoignage de moi. 26 Mais vous, vous ne croyez pas; car[1] vous n'êtes pas de mes brebis.** » — Jamais la position de Jésus vis-à-vis des Juifs n'avait été aussi tendue. Répondre oui, il ne le peut; car le sens qu'ils donnent au mot *Christ* n'a, pour ainsi dire, rien de commun avec celui qu'il y attache lui-même. Dire non, il le peut encore moins; car il est bien le Christ promis de Dieu, et dans ce sens, celui qu'ils attendent. Sa réponse est admirable de sagesse. Il se réfère à ses témoignages antérieurs par lesquels il s'est appliqué tous les symboles messianiques de l'ancienne alliance et a, en quelque sorte, épelé son titre, de telle manière que, s'ils veulent croire, ils n'ont plus qu'à le prononcer eux-mêmes. A son propre témoignage s'est encore ajouté celui du Père. Les miracles de Jésus ont tous été faits sous l'invocation du nom de Dieu; si Jésus était un imposteur, Dieu eût-il ainsi répondu à celui qui le saluait faussement du titre de Père et qui égarait son peuple? Mais ce témoignage divin a échoué, aussi bien que celui de Jésus lui-même, contre leur incrédulité obstinée (v. 26). Le sujet ὑμεῖς, *vous,* renferme déjà implicitement l'explication qui va suivre: « *Vous n'êtes pas de mes brebis.* » Si les Juifs n'ont pas reconnu sa voix, après qu'elle s'est fait entendre de tant de manières, la cause de ce fait ne peut être que leur état moral tout différent de celui des brebis.

---

1. ℵ D L X 12 Mnn. Il[plerique] Vg. Syr[sch] Or. lisent οτι ουκ au lieu de ου γαρ.

V. 27 et 28. « **Comme je vous l'ai dit**[1], **mes brebis entendent ma voix, je les connais, et elles me suivent, 28 et je leur donne la vie éternelle, et elles ne périront jamais, et personne ne les ravira de ma main.** » — L'abîme est déjà creusé entre eux et le troupeau de Jésus. Jésus le leur fait sentir par le contraste entre la conduite des brebis et la leur. Le retranchement des mots καθὼς εἶπον ὑμῖν, dans quelques Mss. alexandrins, provient-il de ce que l'on ne retrouvait pas textuellement les mots précédents, auxquels on rapportait cette formule de citation, dans un des discours antérieurs de Jésus, ou bien de la confusion des syllabes μων (ἐμῶν) et μιν (ὑμῖν)? Quoi qu'il en soit, leur authenticité est suffisamment garantie par la grande majorité des Mjj. et par les plus anciennes Vss. Ces mots sont rapportés par presque tous les interprètes, éditeurs et traducteurs à ce qui précède. Il n'y a rien de grave à objecter à cette liaison. Qu'importe que Jésus n'ait pas prononcé littéralement les derniers mots du v. 26, au commencement du ch. X? Ils résument parfaitement le sens de la première similitude v. 1-6, telle que nous l'avons expliquée: l'opposition entre les brebis de Jésus et la masse du peuple théocratique. Néanmoins, la liaison aux paroles suivantes nous paraît préférable, non-seulement parce que, dans tous les cas où Jésus emploie une formule semblable, elle se rapporte à ce qui suit (VI, 36. 65; VII, 38) — raison qui n'est pas entièrement convaincante, puisque, dans ces cas-là, la formule de citation n'est pas exactement la même, — mais surtout parce que cette formule a quelque chose de lourd et de traînant, à la fin du v. 26; puis parce que le verset suivant renferme une citation

1. ℵ B K L M quelques Mnn. It$^{aliq.}$ Vg. Cop. omettent les mots καθως ειπον υμιν qui s'appuient sur 11 Mjj. presque tous les Mnn. It^{plerique} Syr.; quelques Mnn. et Vss. les redoublent: *Comme je vous ai dit* (v. 26). *Ne vous ai-je pas dit....?* (27).

beaucoup plus littérale que le précédent; enfin parce que le reproche de Jésus prend ainsi plus d'énergie: en leur rappelant expressément ce qu'il avait dit sur la conduite des brebis à son égard, Jésus leur fait sentir, avec force et pourtant avec douceur, l'opposition qu'il y a entre ses brebis et eux. Hengstenberg objecte que les paroles du v. 28, qui se rattachent étroitement au v. 27, ne peuvent faire partie de la citation; comme si Jésus ne pouvait pas ajouter ici quelques développements nouveaux aux paroles qu'il avait précédemment prononcées. M. Reuss qui rattache la formule de citation au v. 26, trouve dans cette citation un argument sans réplique en faveur de sa manière d'envisager les discours de Jésus dans le quatrième évangile: « Nulle part, dit-il, Jésus n'avait dit cela. » Puis il ajoute: « L'allégorie des brebis avait été présentée à un public tout différent » (t. II, p. 327); d'où il résulterait que tous ces discours ne sont qu'une composition assez maladroitement conçue et exécutée de l'évangéliste. Mais la première difficulté tombe d'elle-même par la vraie explication des v. 1-6, que nous croyons avoir présentée et qui prouve que, même en appliquant les mots «*comme je l'ai dit*» à ce qui précède, cette formule de citation ne serait nullement déplacée. La seconde accusation n'est pas mieux fondée. Le discours v. 1-18 n'est nullement adressé, comme le prétend M. Reuss (*ibid.*), aux pèlerins étrangers venus à la fête des Tabernacles; Jésus répond *à quelques-uns des pharisiens* (IX, 40) qui lui demandent: «*Et nous, sommes-nous aussi des aveugles?*» Or ces gens-là étaient des habitants de Jérusalem; Jésus les avait trouvés dans cette ville, à la fête des Tabernacles; il les y retrouve à celle de la Dédicace. Le récit de Jean est donc parfaitement innocent des bévues qu'on lui impute.

Les v. 27 et 28 dépeignent les douceurs de la relation qui se forme entre le Christ et ceux qui savent le discerner

comme tel. Ils contiennent, en six propositions disposées par paires, le résumé des trois similitudes précédentes. Dans les deux premières propositions du v. 27, nous retrouvons le contenu de la première similitude. Le mot: « *Je les connais,* » reproduit l'idée: « *Il appelle ses propres brebis par leur nom.* » Les derniers mots du v. 27 et surtout les premiers du v. 28 rappellent la seconde allégorie. Et les deux dernières propositions résument la similitude du bon berger. Voilà la pleine vérité de cette formule : « *Comme je vous l'ai dit.* » Il faut aussi remarquer la réciprocité entre Jésus et les croyants. D'abord la brebis entend Jésus, et il la marque comme sienne; puis elle le suit, et il lui donne la vie. Enfin elle ne périra point; car il ne se la laisse point arracher. La *main* n'est pas seulement ici l'emblème de la puissance, mais aussi et avant tout celui de la propriété.

V. 29 et 30. « **Mon Père, qui**[1] **me les a données, est plus grand**[2] **que tous; et personne ne peut les ravir de la main de mon Père**[3]. 30 **Moi et le Père sommes un.** » — On pourrait être tenté de trouver, avec Luthardt, un raisonnement rigoureusement syllogistique dans les v. 29-30. Majeure: Mon Père est plus grand que tous (v. 29). Mineure: Moi et le Père sommes un (v. 30). Conclusion: Donc nul ne pourra me les enlever (v. 29). Mais n'est-ce pas seulement trop logique? En général l'argumentation de Jésus tend plutôt à s'élargir en spirale qu'à se refermer sur elle-même comme un cercle. C'est le cas ici : le sentiment s'élève graduellement. A la première garantie, celle qui résulte de ce que les brebis appartiennent à Jésus et sont en sa main (v. 28), Jésus en ajoute une seconde (v. 29), celle qui

1. ℵ B L It. Vg. Cop. lisent ο δεδωκεν au lieu de ος δεδωκεν. D : ο δεδωκως.

2. A B X It. Vg. Cop. : μειζον au lieu de μειζων.

3. ℵ B L Or. retranchent μου.

repose sur ce que ce droit de propriété, dont il jouit sur elles, il le tient de Dieu même, qui saura bien le maintenir, puisque aucune puissance n'égale la sienne. Comment le Père ne garantirait-il pas le don qu'il a trouvé bon de lui faire? Puis la pensée de Jésus s'élève à l'intuition la plus sublime, celle de l'unité substantielle du Père et du Fils, en vertu de laquelle ce qui est à l'un, appartient à l'autre; XVI, 15: «*Tout ce que le Père a, est à moi.*» On le voit: cette gradation est toute de sentiment. C'est la conscience filiale s'étalant dans toute sa richesse.

Le sens de la leçon alexandrine (v. 29) serait: «Ce que mon Père m'a donné, est plus grand que tous.» Pour que cette parole eût un sens dans le contexte, il faudrait prendre *grand* dans le sens de *précieux* et lire, au lieu de *tous, tout;* ce qui est forcé. La leçon reçue est donc seule admissible. Ce n'est pas seulement la puissance de celui à qui les croyants ont été donnés, c'est aussi le bras de celui qui les lui a donnés, qui est la sauvegarde de leur salut. Hengstenberg cherche à démontrer que cette garantie s'étend même au péché des croyants. Mais il est évident que dans la similitude du berger, à laquelle est empruntée toute cette image, c'est uniquement contre les ennemis extérieurs, et non contre l'infidélité des brebis, que la puissance du berger sert de garantie.

Calvin et la plupart des interprètes modernes restreignent le sens du v. 30 à une unité de puissance et de volonté. Cela serait exact, si l'on voulait expliquer ce verset uniquement d'après ce qu'exigerait la démonstration logique. Mais nous avons déjà fait observer l'élévation croissante du sentiment, depuis le v. 27. La pensée se perd ici dans l'intuition d'une union dans laquelle il est impossible de distinguer l'unité de puissance, de volonté et de propriété, de celle d'essence. M. Reuss dit lui-même (t. II,

p. 352): « La formule: *Moi et le Père nous sommes un*, ne doit pas être comprise seulement d'un simple rapport moral, bien que ce rapport ne soit pas exclu.» C'est ici le point culminant du discours, comme la parole VIII, 58. Si le Seigneur n'avait pas donné à cette parole le sens transcendant que nous lui attribuons, comment n'eût-il pas rectifié le malentendu des Juifs qui, après l'avoir entendu parler de la sorte, se mettent en devoir de le lapider comme blasphémateur? — Saint Augustin dit que comme le mot *nous sommes* réfute Sabellius, le mot *un* réfute Arius. Il a raison; on peut même dire qu'Arius est réfuté déjà par la première de ces deux expressions. En effet, ce pluriel «*nous sommes*» ne serait-il pas un blasphème, dans la bouche d'une créature[1]? — On a objecté que l'expression *être un* est appliquée ailleurs au rapport de Jésus et des fidèles, d'où l'on conclut qu'elle n'a qu'un sens moral. Mais l'union de Jésus et des fidèles n'est point un simple accord de volonté, c'est une union consubstantielle. L'incarnation a fondé entre Jésus et nous un rapport de nature tellement complet, qu'il embrasse notre personnalité tout entière, physique et morale.

Cette citation d'un discours prononcé deux mois auparavant, à Jérusalem, achève de démontrer que, dans l'intervalle, Jésus n'avait point reparu dans cette ville; car il ne pouvait rappeler son discours précédent, comme il le fait ici, qu'autant qu'il se retrouvait pour la première fois devant les auditeurs auxquels il l'avait adressé.

V. 31. «**Les Juifs donc**[2] **apportèrent de nouveau des pierres pour le lapider.**» — Οὖν, *donc:* en raison du blasphème (v. 30); comp. v. 33. — Πάλιν, *de nouveau*,

1. Le ministre d'État qui se permit un jour de dire: «Le roi et moi, nous....» provoqua le rire de tout le Parlement; que mériterait la créature qui oserait dire: «Moi et Dieu, nous...»!

2. Ουν manque dans ℵ L Ital.iq.

fait allusion à VIII, 59. Seulement il y avait là ἦραν, *ils levèrent*, tandis que Jean dit ici ἐβάστασαν, *ils portèrent*. Ils n'avaient pas ces pierres sous la main dans le portique; il fallait aller les chercher à quelque distance dans le parvis. Il y a là non plus une simple démonstration, comme au ch. VIII, mais de sérieux préparatifs, en vue d'accomplir enfin l'acte de la lapidation dont on l'avait menacé tant de fois. Comme toutes ces nuances si délicatement rendues révèlent le témoin oculaire dont le regard suit avec anxiété cette horrible gradation de haine!

III.

Seconde allocution : v. 32-39.

V. 32 et 33. **« Jésus leur répondit : Je vous ai fait voir plusieurs bonnes œuvres par la vertu de mon Père[1]; pour laquelle de ces œuvres me lapidez-vous? 33 Les Juifs lui répliquèrent[2] : Ce n'est pas pour une bonne œuvre que nous te lapidons, mais pour un blasphème, et[3] parce que, étant homme, tu te fais toi-même Dieu. »** — Cette fois, Jésus ne se cache pas comme VIII, 59; mais il fait tomber les pierres des mains de ses adversaires par une question. Au lieu de : *bonnes œuvres*, il faudrait proprement traduire : *belles œuvres*, comme le fait réellement M. Rilliet. L'épithète καλά désigne en effet non le caractère bienfaisant de ces œuvres, mais leur beauté morale, leur perfection en sainteté, en puissance, aussi bien qu'en bonté. — Le terme ἔδειξα, proprement : *j'ai montré*, caractérise ces œuvres comme de magnifiques échantillons de toutes celles que le Père tient en réserve et comme les preuves sensibles

1. ℵ B D retranchent μου.
2. T. R. ajoute λεγοντες avec 8 Mjj. contre 7 Mjj. 20 Mnn. It. Vg. Syr.
3. ℵ omet και.

et glorieuses de la position filiale dont jouit Jésus auprès de son Père. Cette expression est en relation évidente d'un côté avec l'épithète *bonnes*, de l'autre avec le régime *de mon Père*. — La prépos. ἐκ indique que la puissance par laquelle Jésus a fait ces œuvres, réside dans le Père. — La question de Jésus renferme une ironie poignante, expression de l'indignation la plus profonde. Sans doute, le motif pour lequel les Juifs prétendaient le lapider, n'était pas celui que Jésus leur prête; mais en alléguant un autre motif ils donnaient le change à leur conscience, et Jésus leur dévoile le vrai état des choses par cette question. N'était-ce pas à l'occasion de la guérison de l'impotent que s'était manifestée, pour la première fois, leur haine meurtrière (ch. V)? N'avait-elle pas tiré un accroissement de violence de la guérison de l'aveugle-né (ch. IX)? Et ne sera-ce pas le troisième miracle, la résurrection de Lazare (ch. XI), qui la fera éclater enfin et qui la conduira jusqu'à son terme fatal? Jésus le sentait bien : c'étaient ces grandes et belles œuvres qui, en le signalant comme le Fils, le désignaient aussi à leur fureur : « *C'est ici l'héritier; tuons-le.* »

Les Juifs formulent la question, au v. 33, telle qu'elle se présente à leur conscience égarée. — Le terme *blasphème* exprime l'idée générale, et la proposition suivante : « *Et parce que...,* » désigne l'espèce la plus saillante du genre.

V. 34-36. « **Jésus leur répondit : N'est-il pas écrit dans votre loi**[1] **: « J'ai dit : Vous êtes des Dieux »? 35 Si elle a appelé Dieux ceux à qui la parole de Dieu a été adressée, et si l'Écriture ne peut être anéantie, 36 celui que le Père a sanctifié et envoyé dans le monde, vous lui dites : Tu blasphèmes; parce que j'ai dit : Je suis le Fils de Dieu?** » — On a souvent présenté cette argumentation

1. ℵ D It[aliq.] omettent υμων.

exégétique comme une rétractation implicite des expressions dans lesquelles Jésus semblait avoir affirmé sa nature divine. Dans ce sens, Jésus dirait : « De simples créatures sont appelées Dieux, parce qu'elles représentent Dieu en une qualité quelconque, celle de juge, par exemple; c'est de la même manière que j'ai affirmé ma divinité. » Mais, par là, Jésus se mettrait en contradiction avec le vrai sens de tous ses témoignages antérieurs, reconnu aujourd'hui par l'exégèse rationaliste elle-même. Une première chose à remarquer ici, c'est que l'unique accusation que Jésus veuille repousser, dans cette première partie de sa réponse, v. 34-36, est celle de *blasphème*. Dans ce but, n'a-t-il pas le droit de raisonner ainsi : « L'Écriture a appelé Dieux de simples humains; donc, ne fussé-je moi-même rien de plus qu'un simple homme, comme vous le prétendez, je ne mériterais pas encore d'être appelé blasphémateur pour m'être dit Fils de Dieu. » Néanmoins le raisonnement ainsi compris laisserait toujours lieu à cette objection : Jésus s'est dit Dieu dans un tout autre sens que celui dans lequel l'Écriture donne aux juges le titre de Dieux. Mais il y a ici une seconde chose à remarquer; c'est cette gradation : « Si l'Écriture n'a pas blasphémé en appelant Dieux les personnes à qui s'adresse la révélation, comment aurais-je blasphémé en me déclarant Dieu, moi qui suis l'organe même de la révélation? » Cette argumentation est valable, malgré le sens différent du mot Dieu dans les deux applications, parce que cette différence de sens correspond à une différence de position et de nature chez les personnes auxquelles ce titre est appliqué. Cependant cette observation doit encore être rattachée à une considération plus générale sur la religion de l'Ancien Testament. Le monothéisme biblique n'a rien de commun avec le froid et mort déisme que l'orthodoxie juive avait extrait des Livres saints. Ce monothéisme pétrifié qui forme

le trait d'union entre le judaïsme actuel, le rationalisme chrétien et le mahométisme, n'est que la grossière caricature de la pensée scripturaire. Toute fonction théocratique, exercée au nom de Jéhovah, qui l'avait conférée, mettait son dépositaire en relation vivante avec le Très-Haut, le faisait participer à son souffle et le constituait son organe. Par là cet homme, roi, juge ou prophète, devenait le précurseur de celui qui, par l'incarnation, devait abolir complètement la séparation entre Dieu et la créature. « *En ce temps, la maison de David sera comme Elohim, comme l'Ange de l'Éternel.* » Zach. XII, 8. L'Ancien Testament est donc tout entier en marche vers l'incarnation. Et c'est là le fond de l'argumentation de Jésus : si cette marche n'a rien de blasphématoire, le terme auquel elle aboutit avec une entière conséquence ne saurait être attentatoire à la majesté divine.

La citation est tirée de Ps. LXXXII, 6; et le terme de *loi* désigne ici, comme VII, 49; XII, 34, etc., l'Ancien Testament tout entier, non comme dénomination *a potiori parte,* mais plutôt en tant que l'Ancien Testament tout entier fait loi pour la pensée et la vie israélites. Sur l'expression *votre* loi, voir à VIII, 17. Asaph s'adresse, dans ce Psaume, aux juges théocratiques. Le v. 1 décrit leur grandeur, en vertu de la fonction sublime d'organes de la justice divine, qui leur a été confiée. Dieu lui-même siége au milieu d'eux; et c'est de lui qu'émanent leurs sentences. Dans les v. 2-5, Asaph oppose la triste réalité à la grandeur idéale de cette fonction. Au v. 6, il revient à l'intuition du premier verset, celle de la dignité officielle, et le mot : « *J'ai dit : Vous êtes Dieux,* » se rapporte à la parole d'Asaph lui-même dans le v. 1 : « *Dieu assiste dans l'assemblée de Dieu.* » Car il est évident que ce second terme *Dieu* (v. 1) renferme la personne des juges. Les v. 7 et 8 rappellent enfin aux juges

qu'un jour ils seront jugés eux-mêmes, et qu'il leur sera demandé compte de la fonction divine dont ils ont été revêtus. Jésus tire de la parole du psalmiste une conclusion *a minori ad majus*, exactement comme VII, 23. Le point d'appui de son raisonnement est ce principe : que l'Écriture ne peut blasphémer. Par *ceux à qui la parole de Dieu est adressée*, Jésus entend ces juges, auxquels l'Esprit saint s'adressait dans la parole même qu'il vient de citer. L'expression : « *Si l'Écriture ne peut être anéantie,* » montre la confiance sans bornes que la parole scripturaire inspirait à Jésus.

Si l'évangéliste eût inventé toute cette argumentation, il n'eût pu résister, sans doute, à la tentation de mettre ici dans la bouche de Jésus la dénomination par laquelle il le désigne dans le prologue, celle de Logos. C'était, en effet, la gradation naturelle : Si la loi appelle Dieux ceux à qui la parole est adressée, combien moins peut-on accuser de blasphème celui qui est la Parole elle-même, lorsqu'il se dit Dieu? Jean ne succombe pas à cette tentation; c'est que réellement elle n'existe point pour un homme tel que lui, qui se borne à référer simplement les paroles de son Maître. Jésus se désigne comme *celui que le Père a sanctifié et envoyé*. La première expression pourrait, à la rigueur, se rapporter à la vie terrestre de Jésus, et plus spécialement à certains faits particuliers tels que ceux de la naissance miraculeuse ou du baptême. Il faudrait, dans ce cas, appliquer l'expression *envoyé dans le monde* à l'apparition de Jésus au milieu des hommes, et particulièrement au commencement de son ministère, ou admettre que Jésus rétrograde dans sa pensée jusqu'à un fait antérieur à sa vie terrestre. Ni l'une ni l'autre de ces suppositions ne sont naturelles. Il est clair que le terme *envoyer dans le monde* se rapporte à un fait antérieur à l'existence terrestre de Jésus et désigne sa mission divine pour son rôle de Rédemp-

teur. Par le terme *sanctifier*, Jésus désigne l'acte divin qui est à la base de cette mission : sa consécration par le Père à cette charge sainte, le don de son mandat, de son ἐντολή (v. 18). Comp. XVII, 2 : « *Selon que tu m'as donné puissance sur toute chair, afin que je donne la vie à tout ce que tu m'as donné.* » Saint Pierre exprime, à sa manière, cette même pensée, quand il appelle Jésus « *l'agneau préconnu avant la fondation du monde* » (1 Pier. I, 20). Il y a tout un conseil entre le Père et le Fils antérieur à la venue de Jésus sur la terre et dont il formule lui-même le résultat, quand il dit : « *Je suis descendu du ciel, non pour faire ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé* » (VI, 38). — Jésus, pour indiquer le contenu de l'accusation élevée contre lui, passe au discours direct : « *Tu blasphèmes.* » C'est la reproduction pleine d'indignation, de la part de Jésus, du grief des Juifs tel qu'il retentissait encore à son oreille. Les mots suivants : « *Parce que j'ai dit,* » dépendent, non de : « *Tu blasphèmes,* » mais de : « *Vous dites.* » Le titre de *Fils de Dieu* est évidemment ici le sommaire de la déclaration de Jésus v. 30 qui faisait le sujet de l'accusation : « *Moi et le Père sommes un.* » Cet exemple montre de nouveau combien il est faux de voir dans ce titre l'indication d'une simple charge théocratique; il se rapporte évidemment à la relation toute personnelle entre Jésus et Dieu. Comme le mot Fils de l'homme désigne la participation réelle à la nature humaine, celui de Fils de Dieu implique la participation réelle à l'essence divine.

V. 37 et 38. **« Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, ne me croyez pas; 38 mais si je les fais, et que vous ne me croyiez pas, croyez[1] à mes œuvres, afin que vous connais-**

1. Les Mss. se partagent entre πιστευετε et πιστευσατε.

siez et que vous reconnaissiez[1] que mon Père est en moi, et que je suis en lui[2]. » — Jésus passe de l'apologie à l'attaque. Non-seulement sa déclaration : « *Je suis Fils de Dieu*, » ne renferme pas un blasphème, au point de vue de l'Ancien Testament; mais, si elle est vraie, ce sont eux qui blasphèment, en ne croyant pas. Jésus donne à ce reproche la forme d'une invitation pleine de douceur. Il consentirait encore à ce qu'on ne le crût pas sur parole, quoique le témoignage d'un être tel que lui porte sa preuve en lui-même, pour celui qui a des oreilles pour entendre. Mais il a plus que les paroles que lui donne le Père; il a les œuvres que le Père accomplit par lui. S'ils n'ont pas des oreilles, ils ont au moins des yeux; et, ce qu'ils ne savent pas conclure de ses paroles, ils devraient, ils doivent encore le conclure de ses œuvres. — La leçon de quelques alexandrins : καὶ γινώσκητε, me paraît ici la meilleure : « Afin que vous appreniez à connaître (γνῶτε) et qu'enfin vous reconnaissiez (γινώσκητε). » Ces deux termes réunis expriment le long et pénible labeur de cette découverte qui eût dû résulter du premier coup d'œil : « *Viens et vois* » (I, 47). Il y a, dans cette forme, quelque chose d'humiliant qui est parfaitement approprié au contexte. Mais le sens, en apparence pléonastique, de cette leçon n'ayant pas été compris par les copistes, ils ont donné au texte la forme plus vulgaire que nous trouvons dans la leçon reçue. Les derniers mots rappellent la déclaration du v. 30 ainsi que le titre *Fils de Dieu* dans le v. 36. Seulement, il faut se garder de trouver dans ce v. 38, comme on le fait souvent, la norme de l'interprétation des deux paroles qu'il rappelle. Le v. 30 était

1. B L X quelques Mnn. Cop. lisent και γινωσκητε. T. R. lit avec 10 Mjj. presque tous les Mnn. It$^{aliq.}$ Vg. Syr. και πιστευσητε. ℵ : και πιστευητε. D It^{plerique} omettent ce second verbe.

2. Les alexandrins lisent εν τω πατρι, les byzantins εν αυτω.

l'expression immédiate de la conscience personnelle que Christ avait de lui-même, tandis que le v. 38 ne formule le contenu de la conscience de Jésus, que dans la mesure où il peut et doit devenir l'objet de l'intelligence des croyants. — En disant : « *Le Père en moi,* » Jésus exprime la pleine communication de la richesse divine à l'être humain qui en est l'organe sur la terre. En disant : « *Moi dans le Père,* » il désigne le sacrifice complet de son être propre et une vie puisée uniquement dans la plénitude du Père et de ses dons. C'est bien l'expression de l'unité du Père et du Fils, telle qu'elle peut devenir ici-bas l'objet de notre aperception : « *Afin que vous connaissiez et reconnaissiez.* »

V. 39. « **Ils cherchaient donc[1] de nouveau[2] à se saisir de lui; mais il sortit de leurs mains.** » — Peut-être cette forme adoucie sous laquelle Jésus vient de répéter l'affirmation de sa divinité, a-t-elle eu pour effet d'apaiser ses auditeurs; ils renoncent à le lapider immédiatement. Mais, pendant qu'ils complotent pour se saisir de lui, il parvient à rompre le cercle qu'ils avaient formé autour de lui, et, après avoir rejoint ses disciples, à sortir avec eux du Temple. Rien, dans le récit, ne fait supposer un miracle.

Il est absolument impossible de supposer qu'un écrivain postérieur, inventeur de la théorie du Logos, eût jamais imaginé une argumentation comme celle que renferme ce morceau. Comment un tel homme eût-il pensé à prêter à Jésus un raisonnement qui, superficiellement compris, semble contredire tout ce qu'il lui a fait affirmer jusqu'ici relativement à sa divinité? Ce mode de discussion porte évidemment le caractère de l'actualité immédiate, en même temps qu'il témoigne de l'intelligence la plus vivante de l'Ancien Testament, telle que la possédait Jésus seul.

---

1. 7 Mjj. 40 Mnn. omettent ουν.
2. ℵ D 10 Mnn. It[plerique] Vg. Cop. omettent παλιν.

IV.

Conclusion historique : v. 40-42.

V. 40-42. **« Et il s'en alla de nouveau au delà du Jourdain, dans l'endroit[1] où Jean avait baptisé au commencement[2]; et il demeura là. 41 Et beaucoup de gens vinrent à lui; et ils disaient : Jean n'a fait aucun miracle; mais tout ce que Jean a dit de celui-ci, était vrai. 42 Et beaucoup crurent en lui en ce lieu-là.[3] »** — Comme nous l'avons dit déjà, les Synoptiques (Matth. XIX, 1; Marc X, 1; et, en vertu du parallélisme, Luc XVIII, 15) mentionnent aussi ce séjour en Pérée, peu avant la dernière Pâque. Jésus n'eût pu demeurer longtemps à Jérusalem sans que le conflit atteignît son terme. Il quitta donc la capitale et recommença le pèlerinage interrompu par le voyage à la fête de la Dédicace; il arriva ainsi en Pérée où il demeura pendant quelque temps. Jean ne raconte aucun fait particulier de ce séjour; les Synoptiques renfermaient sans doute l'essentiel. On sent, au ton de l'apôtre, que ce séjour ne fut pas sans douceur pour Jésus. Il y a du charme à se retrouver, en finissant sa carrière, dans les lieux où on l'a commencée. D'ailleurs, Jésus recueillait la moisson accordée enfin au fidèle travail de son précurseur. — Le mot *de nouveau* (v. 40) ne fait nullement allusion à un séjour en Pérée supposé entre le v. 21 et le v. 22, comme l'ont pensé Lange et Luthardt, mais bien à celui que Jean avait indiqué I, 28, lorsque Jésus se trouvait avec son précurseur à Béthanie, près du Jourdain. Le terme τὸ πρῶτον (ou, comme lit le *Sinait.*, τὸ πρότερον) rappelle précisément ces premiers jours

1. ℵ omet les mots εις τον τοπον.
2. ℵ lit, au lieu de το πρωτον, το προτερον.
3. 8 Mjj., parmi lesquels ℵ, font de εκει le dernier mot du verset.

si sereins et si radieux du ministère de Jésus. — Le sens du témoignage que les croyants de Pérée rendent à Jean, est celui-ci : Si Jean n'a pas fait lui-même des miracles, il a bien prédit du moins tout ce que ferait celui dont il annonçait la venue. Jean grandissait ainsi, à leurs yeux, de toute la grandeur de celui qui l'avait suivi et auquel il avait rendu témoignage. — Le mot ἐκεῖ, *là*, doit certainement se placer tout à la fin du verset. C'est sur ce mot que repose l'accent; car cette foi qui se développait si facilement en Pérée, formait un contraste frappant avec l'incrédulité persévérante et croissante des habitants de la Judée, que venaient de retracer les chapitres précédents. Ce morceau forme donc, comme le fait observer Luthardt, le dernier trait du grand acte d'accusation dressé contre *les Juifs* par cette partie de l'évangile.

Les deux ch. IX et X présentent 51 variantes de quelque valeur, sur lesquelles le T. R. nous paraît avoir 4 fautes (IX, 8; X, 8. 38. 42) et le texte alexandrin 11 (IX, 4. 6. 14. 41; X, 4. 12. 13. 14. 19. 27. 29). ℵ offre 9 fois des leçons qui lui sont propres et qui n'ont pas une grande vraisemblance interne. Il marche 5 fois avec D seul et 3 fois avec B D.

TROISIÈME CYCLE.

XI ET XII.

Tout est mûr pour la catastrophe. Au point de vue moral, le développement commencé au ch. V est achevé; il ne reste plus à l'incrédulité nationale, maintenant consommée, qu'à produire son fruit : la condamnation de Jésus. Une troisième *bonne œuvre* (X, 32), la résurrection de Lazare, décide cette crise suprême.

C'est tellement à ce point de vue du développement de l'incrédulité juive que les faits sont présentés dans cette partie, que l'entrée du jour des Rameaux (XII, 12-19), qui, dans les Synoptiques, forme le commencement d'une nouvelle série de récits, est ici mentionnée uniquement comme l'un des facteurs de ce développement, dont la clôture est, d'ailleurs, marquée dans notre évangile par un morceau spécialement destiné à ce but (XII, 37-50).

Ce dernier cycle se divise naturellement en trois sections :

1° Ch. XI : La résurrection de Lazare, avec son résultat immédiat, la condamnation de Jésus;

2° Ch. XII, 1-36 : Trois faits qui forment la transition du ministère de Jésus à sa Passion;

3° Ch. XII, 37-50 : Le coup d'œil rétrospectif jeté par l'évangéliste sur le grand fait de l'incrédulité juive, retracé depuis le ch. V.

PREMIÈRE SECTION.

XI, 1-57.

La résurrection de Lazare.

Trois phases : 1° La préparation : v. 1-16; 2° Le fait : v. 17-44; 3° La conséquence : v. 45-57.

I.

La préparation : v. 1-16.

V. 1 et 2. « **Or il y avait un homme malade, Lazare, de Béthanie, du bourg de Marie et de Marthe sa sœur; 2 Marie était celle qui oignit le Seigneur de parfum et qui lui essuya les pieds avec ses cheveux; et c'était son**

frère Lazare qui était malade.» — Le séjour de Jésus en Pérée fut interrompu par la nouvelle de la maladie d'un ami, qui l'appela à se rendre en Judée. Comme c'est en sa qualité de malade que Lazare est mentionné, le mot ἀσθενῶν, *malade*, est placé en tête. La particule δέ fait ressortir le changement qui résulta pour Jésus de cette circonstance. Jean ajoute immédiatement le nom de l'endroit où demeurait Lazare, parce que c'est la situation de cette bourgade qui est l'occasion de l'entretien suivant entre Jésus et ses disciples. Mais pourquoi désigner Béthanie comme le bourg *de Marie et de Marthe*, deux personnages dont les noms n'avaient point encore été mentionnés dans cet évangile? C'est, évidemment, que l'auteur suppose ces deux sœurs bien connues de ses lecteurs par la tradition évangélique et particulièrement par le fait raconté Luc X, 38-42. *Béthanie*, aujourd'hui *El-Azirieh* (de *El-Azir*, nom arabe de *Lazare*), est un village situé sur le versant oriental de la montagne des Oliviers, à trois quarts de lieue de Jérusalem. — Des deux prépos. ἀπό et ἐκ, employées ici parallèlement, la première désigne le fait le plus simple, celui du domicile; la seconde, l'état civil, l'origine. Lazare appartenait donc à Béthanie par cette double relation. — Le nom de Marie est placé le premier, sans doute à cause du fait qui va être rappelé au v. 2, qui sera raconté en son lieu XII, 1-8, et en vertu duquel elle avait une place plus marquante que sa sœur dans la tradition. C'est aussi pour cela que Marthe est désignée comme sœur de Marie et non l'inverse, ainsi qu'on s'y attendrait d'après v. 5 et 19.

Jean caractérise Marie, au v. 2, par un trait qu'il ne racontera que plus tard. C'est ici une nouvelle preuve de la connaissance de la tradition qu'il suppose chez tous ses lecteurs. Il paraît que, tandis que la tradition avait omis le nom de Béthanie dans le récit que nous a conservé Luc

(ch. X), elle ne mentionnait pas celui de Marie dans le récit de l'onction de Jésus; comp. Matth. XXVI, 6 et suiv.; Marc XIV, 3 et suiv., où il est dit simplement « *une femme.* » Cette omission ou réticence de la tradition explique parfaitement la forme du récit de Jean au v. 2 : « Cette Marie, dont je parle ici, est la femme qui est connue comme ayant oint.... et essuyé.... » La fin du verset sert à ramener de cet épisode au fait principal : « *C'est elle dont le frère, Lazare, était malade.* »

Hengstenberg consacre vingt-six pages à prouver que (selon l'idée qui prévalait en général avant la Réformation) Marie, la sœur de Lazare, est le même personnage que Marie-Madeleine (Luc VIII, 2) et que la femme de mauvaise vie qui oignit les pieds de Jésus (Luc VII, 36 et suiv.). Il compose sur ce thème un petit roman, d'après lequel la Galilée aurait été le théâtre de la vie dissolue de Marie; Marthe, sa sœur, aurait fait, dans un voyage de fête, la connaissance du riche pharisien Simon, demeurant à Béthanie, qui l'aurait épousée; elle aurait recueilli, plus tard, dans sa maison, sa sœur Marie, revenue de ses égarements, ainsi que son frère Lazare, tombé dans la pauvreté. Ainsi s'expliquerait l'entrée de Marie dans la salle du banquet (Luc VII); elle était là comme chez elle; et la boutade de Simon serait une méchante chicane de beau-frère. Il n'y a pas jusqu'à la parabole du pauvre Lazare et du mauvais riche qui ne doive trouver sur cette voie son explication; etc., etc. Cette dissertation ne prouve qu'une chose : c'est la facilité avec laquelle un homme sagace et érudit prouve tout ce qu'il *veut* prouver. Le seul argument qui ait quelque valeur est le rapport d'expressions entre Jean XI, 2 et Luc VII, 37. 38. Mais la scène est si différente — d'un côté, la Galilée; de l'autre, la Judée; là, les premiers temps du ministère de Jésus; ici, un des jours qui précèdent sa Passion; là, une discussion sur le pardon des péchés; ici, un entretien sur la somme dépensée; — et il est si aisé de se représenter la répétition d'un tel hommage, dans les mœurs de l'Orient, que nous ne saurions accorder la moindre vraisemblance à la double identité de personnes que Hengstenberg cherche à établir.

V. 3 et 4. « **Les sœurs donc envoyèrent à Jésus pour lui dire : Seigneur, voici, celui que tu aimes est malade. 4 Jésus, ayant ouï cela, dit : Cette maladie n'est pas à la mort ; mais elle est pour la gloire de Dieu, afin que[1] le Fils de Dieu en soit glorifié.** » — Le message des sœurs est plein de délicatesse ; c'est pourquoi aussi l'évangéliste le rapporte tel qu'il était sorti de leur bouche (λέγουσαι, *disant*). Κύριε, *Seigneur*, fait allusion à la puissance miraculeuse de Jésus ; ἴδε, *voici*, à l'impression que ne manquera pas de produire sur lui cette nouvelle inattendue ; ὃν φιλεῖς, *celui que tu aimes*, à la tendre affection qui unit Jésus à Lazare et qui leur fait un devoir de ne pas lui laisser ignorer le danger que court son ami. D'autre part, elles ne sauraient le presser de venir ; car elles connaissent bien le péril auquel il s'exposerait en reparaissant en Judée : « Voilà le fait ; juge toi-même de ce que tu as à faire. »

La parole de Jésus (v. 4) n'est pas donnée comme une réponse à ce message ; il y a : *il dit*, non : *il répondit*. C'est une déclaration qui est aussi bien à l'adresse des disciples présents, qu'à celle des sœurs absentes. — Il faut connaître bien peu le caractère constamment original et si souvent paradoxal des paroles du Seigneur, pour s'imaginer qu'il ait voulu dire sérieusement que Lazare ne mourrait point de cette maladie, et que plus tard seulement, à la suite d'un second message sous-entendu dans le récit, il ait reconnu son erreur (v. 14). Lücke remarque avec raison, il est vrai, que la gloire de Jésus n'impliquait pas la toute-science ; mais sa pureté morale excluait certainement l'affirmation de ce qu'il ignorait, et il est bien évident que l'évangéliste lui-même n'attribuait point à cette parole un pareil sens. L'expression dont se servait Jésus était donc

1. ℵ répète αλλα devant ινα.

amphibologique; elle pouvait s'entendre soit comme annonce de guérison, soit comme promesse de résurrection; en tous cas, elle signifiait que le résultat définitif de cette maladie ne serait pas la mort (οὐ πρὸς θάνατον). — La *gloire de Dieu*, c'est l'éclat que répand dans les cœurs sa puissance agissant au service de sa sainteté ou de son amour. Et quel acte est plus propre à produire cet effet que la victoire sur la mort? — Jésus fait expressément allusion à cette parole, au v. 40 : « *Ne t'ai-je pas dit que, si tu crois, tu verras la gloire de Dieu?* » Il savait donc déjà, en la prononçant, ce qu'il ferait; il avait tout demandé à son Père et tout obtenu de lui au moment où il prononçait cette promesse, et avant même que le messager fût reparti pour porter cette réponse à Béthanie (v. 42). — Cette manifestation de la puissance divine ne devait pas avoir pour effet la gloire de Dieu seul, mais aussi celle de Jésus, l'instrument de Dieu dans cette œuvre éclatante. Dieu n'est, en effet, glorifié sur la terre qu'en la personne de son Fils en qui seul il est connu et il se donne, de sorte que le premier but, la gloire de Dieu, renferme implicitement le second, celle du Fils. Ἵνα, *afin que*, n'indique donc pas un nouveau but juxtaposé au premier (ὑπέρ); c'est l'explication du moyen par lequel le premier sera atteint. On voit dans ce passage combien le sens du nom de *Fils de Dieu* dépasse, dans la bouche de Jésus, celui du titre de *Messie*. — Le pronom δι' αὐτῆς pourrait être rapporté à δόξης; il est cependant plus naturel de le rapporter à ἀσθένεια. — Cette parole rappelle celle de IX, 3; mais elle la surpasse en grandeur dans la même mesure où la résurrection de Lazare surpasse en puissance la guérison de l'aveugle-né.

V. 5-7. « **Or Jésus aimait Marthe et sa sœur et Lazare. 6 Lors donc qu'il eut appris qu'il était malade, il resta encore deux jours dans le lieu où il était; 7 puis, ce**

temps écoulé, il dit aux disciples[1]: Allons de nouveau[2] en Judée.» — Pour bien comprendre la relation de ces trois versets et le vrai sens du v. 5 en particulier, il faut se rappeler que le μέν du v. 6 suppose un δέ sous-entendu au v. 7: «Jésus aimait Marthe...; lors donc qu'il eut appris..., il resta, *il est vrai* (μέν); *mais* ensuite (δέ), il dit: Allons... » On sent par là que la remarque du v. 5: *il aimait*, porte non sur le fait du v. 6: *il resta*, mais sur celui du v. 7: l'ordre de partir. Cette explication toute simple fait tomber plusieurs suppositions forcées, celle par exemple que Jean a voulu dire: «*Quoique* Jésus aimât...,» ou cette autre, plus forcée encore: «*Parce* qu'il aimait, il resta, afin d'éprouver plus longtemps la foi des deux sœurs.» — Jean emploie ici le terme ἀγαπᾶν, au lieu de φιλεῖν (v. 3), non, comme le disent les interprètes, parce qu'il s'agit de l'affection de Jésus pour des femmes — le disciple du Seigneur est élevé au-dessus de semblables préoccupations — mais parce que le terme plus noble et plus honorable convient mieux à la plume de l'évangéliste, tandis que l'expression de tendresse était plus à propos dans la bouche des sœurs. — Marthe occupe ici, comme v. 19, la première place. C'était évidemment celle des deux sœurs qui primait dans la maison soit par son âge, soit par sa position sociale: elle était peut-être veuve et maîtresse de la maison.

Baur explique le délai mentionné au v. 6 par le désir qu'aurait eu Jésus de laisser mourir Lazare, afin de pouvoir le ressusciter; et il trouve là une preuve de l'inauthenticité du récit. Mais rien, dans le texte, ne fait allusion à une pareille intention de Jésus; et même le v. 15: «*Je me réjouis à cause de vous de ce que je n'étais pas là*,» l'exclut positivement; car Jésus peut bien se réjouir d'une dis-

1. A D K Δ Λ 20 Mnn. ajoutent αυτου après μαθηταις.
2. ℵ omet παλιν. A lit πολιν.

pensation divine, mais il ne pourrait parler ainsi sans charlatanisme d'une circonstance qu'il aurait lui-même provoquée volontairement et par calcul. D'ailleurs il ressort de la suite du récit qu'au moment où Jésus recevait le message, Lazare avait déjà rendu le dernier soupir. Si, en effet, nous faisons le compte des quatre jours mentionnés aux v. 17 et 39, qui s'étaient écoulés depuis l'inhumation de Lazare jusqu'à l'arrivée de Jésus à Béthanie, ces jours ne peuvent être que les suivants : le quatrième est le jour où Jésus fit le voyage de Pérée à Béthanie (8 à 10 lieues); le second et le troisième sont les deux jours d'arrêt en Pérée ; et le premier, le jour où le messager vint avertir Jésus; c'est donc au commencement de ce premier jour et peu après le départ du messager, que mourut Lazare, et dans le cours de cette même journée qu'il fut inhumé. Ainsi vers le soir, quand Jésus reçut la nouvelle de la maladie, Lazare était déjà dans le sépulcre. La distance entre Jérusalem et le Jourdain étant de 7 lieues, il devait y avoir une bonne journée de chemin entre Béthanie et la résidence actuelle de Jésus de l'autre côté de ce fleuve. — Quant à la raison qui empêche Jésus de partir immédiatement, on peut supposer, avec Lücke et Néander, que ce fut l'œuvre de son ministère en Pérée. Mais n'est-il pas mieux de dire, avec Meyer, que ce fut l'attente du signal du Père, sans lequel Jésus n'agissait jamais. Dieu pouvait certainement agir en cette circonstance comme Jésus *homme* ne l'eût pas fait de son chef, et prolonger le temps d'attente, dans le but de rendre le miracle plus manifeste et plus éclatant, en vue de la gloire de son Fils et de la sienne propre.

L'expression ἐπεῖτα μετὰ τοῦτο (v. 7) n'est pas un pléonasme ; elle dit combien cette attente parut longue aux sœurs d'abord et peut-être à Jésus lui-même. — Jésus ne dit pas : « Allons à Béthanie, » mais : « Allons *en Judée*; » et

par cette allusion au péril qui le menace dans cette contrée il pousse ses disciples à exprimer la crainte qu'il sait être au fond de leur cœur et qu'il veut y surmonter avant de partir. C'est dans le même but qu'il ajoute le mot πάλιν, *de nouveau*, qui rappelle les dangers qu'il venait de courir pendant son dernier séjour à Jérusalem.

V. 8-10. « **Les disciples lui disent: Maître, naguère les Juifs cherchaient à te lapider, et tu retournes là? 9 Jésus répondit: N'y a-t-il pas douze heures au jour? Si quelqu'un marche pendant le jour, il ne se heurte point, parce qu'il voit la lumière de ce monde; 10 mais si quelqu'un marche de nuit, il se heurte, parce que la lumière n'est pas en lui.** » — Au mot de Judée, les disciples se récrient, comme leur maître s'y était attendu; et il profite de leur objection pour leur donner une instruction magnifique, en vue de leur ministère futur. La réponse de Jésus (v. 9 et 10) est évidemment à double entente. L'image dont il se sert pour envelopper sa pensée, est tirée de la circonstance même dans laquelle il se trouve. C'est le matin; le soleil se lève; ils ont donc devant eux une belle journée de voyage, douze heures de jour bien comptées: « Pendant tout ce temps, nous marcherons sans le moindre danger; le péril ne commencerait pour nous que si nous voulions prolonger le voyage au delà du moment où le flambeau de la nature ne sera plus sur l'horizon. » Mais cela ne sera point nécessaire; car avant la nuit ils auront atteint le terme du voyage, Béthanie. Prise au sens moral, cette parole signifie évidemment: « Le temps de notre existence terrestre nous est mesuré et assuré par une volonté supérieure. Tant que dure cette portion du temps qui nous est dispensée, nous pouvons avancer sans crainte sur la voie que nous trace notre mission. Il fait jour pour nous; car un soleil supérieur à *celui de ce monde* éclaire notre voie: celui

de la volonté divine, qui nous révèle pas à pas notre chemin. Le danger de broncher ne commencerait pour nous que du moment où, en évitant lâchement un péril prévu, nous prolongerions arbitrairement le temps de notre vie et ajouterions en quelque sorte une treizième heure de marche aux douze qui nous appartenaient légitimement. Nous ne pourrions dès ce moment que broncher. Car le soleil de la volonté divine ne brillerait plus en nous; une heure de vie que Dieu ne nous aurait point donnée, serait une heure sans devoir ni mission. » L'application de cette réponse à la circonstance présente est très-claire: « Les Juifs ne retrancheront pas une minute du temps qui m'est donné pour accomplir ma tâche ici-bas; un dommage réel ne pourrait m'atteindre que si, pour échapper au danger, je voulais, comme vous me le proposez, chercher à prolonger arbitrairement ma carrière, en refusant de me rendre où le devoir m'appelle. »

Le terme προσκόπτειν, *se heurter*, renferme la double notion de faute commise et de dommage reçu; et l'expression: « *La lumière n'est pas en lui*, » s'explique par le fait que quand il n'y a plus de soleil sur l'horizon, il n'y a plus de lumière chez celui qui regarde. Ainsi, dès qu'il n'y a plus de direction divine, l'homme cherche en vain son devoir. Il ne peut dans cette condition que pécher et périr.

On a donné de cette parole des explications très-divergentes. Nous ne mentionnerons que celle de Bengel, Meyer et Hengstenberg, qui pensent que le v. 10 s'applique à ce qui arrivera *réellement* à Jésus, lorsque Dieu l'abandonnera entre les mains de ses ennemis: « Lorsque le temps qui m'est donné sera écoulé, la nuit viendra pour moi, et je périrai. » Mais les expressions: « *Se heurter*, » et: « *La lumière n'est pas en lui*, » dans le sens grave qu'elles ont dans ce contexte, ne sauraient s'appliquer à l'avenir de Jésus.

Cette parole se trouve être, pour le fond et pour la forme, le pendant de celle par laquelle Jésus motivait IX, 4 la guérison de l'aveugle-né. Là, c'était le soir; il voyait le soleil toucher à l'horizon. Je ne puis pas, disait-il, *perdre* un moment du temps qui me reste pour éclairer les hommes. Ici, au matin, il dit: Le temps qui m'est donné me suffit pleinement. Je ne dois pas chercher à *ajouter* au jour de ma vie une seule heure. Dans ces deux mots : ne rien perdre et ne rien ajouter, se résume certainement le devoir de l'homme par rapport à sa vie terrestre.

V. 11-13. « **Il parla ainsi; et, après cela, il leur dit : Lazare, notre ami, dort; mais je vais le réveiller. 12 Sur quoi ses disciples dirent**[1] **: Seigneur, s'il dort, il sera sauvé. 13 Mais Jésus avait parlé de sa mort, et eux crurent qu'il parlait du repos du sommeil.** » — Les mots ταῦτα εἶπε, *il parla ainsi*, ne sont nullement superflus. Ils signifient : « Après leur avoir ainsi expliqué sa conduite et les avoir préparés à le suivre en fortifiant leur foi, il leur dit positivement.... » — L'épithète « *notre ami* » fait appel à leur commune affection pour Lazare, comme l'expression « *celui que tu aimes*, » au v. 3, s'adressait à son amitié pour lui. — Ce n'est point en ce moment seulement, comme l'ont cru quelques interprètes, que Jésus reçoit la connaissance de la mort de Lazare; il avait connu cette circonstance, d'une manière surnaturelle, dès le moment où le message des deux sœurs avait attiré son attention sur l'état de son ami, et où il avait prononcé la promesse du v. 4. — Jésus aime à présenter la mort sous cette image du sommeil, qui la transforme en une phase de la vie.

Strauss a trouvé inconcevable le malentendu des disciples

1. T. R. lit ειπον ουν οι μαθ. αυτου avec 10 Mjj. les Mnn. It[plerique] Vg. — ℵ B C D K X lisent αυτω avant ou après οι μαθ. et retranchent αυτου. — A et 1 Mn. que suit Tischendorf retranchent οι μαθ. αυτου et lisent αυτω.

au v. 12. M. Reuss fait de même (t. II, p. 323). C'est ne pas tenir compte du désir extrême qu'avaient les disciples de trouver une raison pour dissuader Jésus d'aller en Judée. Ils s'emparent dans ce but du mot : « *Il dort,* » pour conclure de là à l'issue favorable de la maladie sans qu'il soit besoin de la présence et de l'intervention personnelle de Jésus. Ce sommeil leur apparaît comme la crise de convalescence. — Le terme général κοίμησις (v. 13) est tiré du κεκοίμηται (v. 11).

V. 14-16. « **Alors donc Jésus leur dit ouvertement : Lazare est mort; 15 et je me réjouis à cause de vous de ce que je n'étais pas là, afin que vous croyiez; mais allons vers lui. 16 Sur quoi Thomas, qui est appelé Didyme, dit à ses condisciples : Allons, nous aussi, afin de mourir avec lui.** » — Jésus a écarté (v. 9 et 10) le motif allégué par ses disciples contre ce voyage; il a indiqué ensuite (v. 11 et 12) la raison positive qui le force à l'entreprendre; maintenant, il donne l'ordre du départ. — Παῤῥησία, comme XVI, 25 : *sans figure.* — Il y aurait, nous l'avons dit, fausseté manifeste à s'exprimer comme Jésus le fait au v. 15, si cette mort était l'effet voulu de sa propre manière d'agir. — Les mots : « *Afin que vous croyiez,* » sont le commentaire du régime : « *A cause de vous.* » Sans doute, les disciples étaient déjà croyants; mais, comme le dit Hengstenberg, en croissant, la foi *devient;* et, à chaque degré nouveau auquel elle parvient, le degré précédent ne lui paraît plus à elle-même qu'incrédulité. L'accroissement de foi qui va se produire autour de cette tombe, leur sera, dans peu, bien nécessaire, quand ils seront auprès de celle de leur Maître. — Il y a quelque chose de brusque dans les derniers mots : « *Mais allons vers lui.* » Il s'agit de les entraîner et de surmonter chez eux le dernier reste de résistance. Ils cèdent, mais non sans que l'incrédulité, cachée au fond du cœur de quelques-uns d'entre eux, ne se fasse jour.

La parole de Thomas aux autres disciples trahit en effet plus d'amour pour la personne de Jésus que de foi en la sagesse de sa décision : « Puisqu'il veut absolument se faire tuer, allons nous faire tuer avec lui! » Le Thomas qui parle ainsi est bien celui que nous retrouverons XIV, 5 et XX, 25 : beaucoup de franchise et de résolution, mais peu de disposition à subordonner le visible à l'invisible. Cette conséquence, nullement calculée, dans le rôle des personnages secondaires, est, comme l'a développé Luthardt, l'un des traits les plus frappants du récit de Jean et l'une des meilleures preuves de la vérité historique de son écrit. — Le nom de *Thomas* (de l'araméen תְּאוֹמָא, hébreu תּוֹם) signifie *jumeau*. Le nom de *Didyme*, qui a en grec le même sens, était sans doute celui par lequel on le désignait chez les chrétiens grecs au milieu desquels écrivait Jean. C'est ainsi que s'explique le plus naturellement la répétition de cette traduction XX, 24 et XXI, 2. Hengstenberg voit dans ce nom de *jumeau* une allusion à ce que Thomas portait deux hommes en lui, un croyant et un incrédule, un Jacob et un Esaü!

Quelle sagesse et quel amour dans la manière dont Jésus prépare ses disciples à ce voyage qui leur répugnait si fort! Quelle élévation dans les pensées qu'il dépose à cette occasion dans leur cœur! Quelle grâce et quel à-propos dans les images par lesquelles il cherche à les leur rendre sensibles!

II.

Le miracle : v. 17-44.

1. L'entretien de Jésus avec Marthe : v. 17-27.

V. 17-19. « **Jésus étant arrivé trouva qu'il était dans le tombeau déjà depuis quatre jours. 18 Or Béthanie était près de Jérusalem, à la distance d'environ quinze stades ;**

19 et beaucoup d'entre les Juifs étaient venus auprès de[1] Marthe et de Marie pour les consoler de la mort de leur frère[2]. » — Pour les quatre jours, voir au v. 6. — Ἡμέρας est objet, plutôt que circonstanciel. Voir à V, 6. — L'expression : « *Il trouva*, » fait allusion aux rapports qui lui furent faits à son arrivée. — On sait que les Juifs enterraient leurs morts le jour même du décès, avant le coucher du soleil. — Jean fait ressortir (v. 18) la proximité où était Béthanie de Jérusalem, pour expliquer la présence d'un si grand nombre de Juifs (v. 19). 15 stades font à peu près 45 minutes de chemin. Cette distance est comptée en prenant Jérusalem pour point de départ (ἐγγὺς τῶν Ἱεροσολύμων). Ainsi s'explique la prépos. ἀπό. — L'imparf. *était* se rapporte au rôle de Béthanie dans cette histoire, déjà ancienne au moment où écrivait Jean. Il n'est pas nécessaire d'admettre que Jean pense à la destruction de cette bourgade dans la guerre romaine. — La tournure si ordinaire chez les Grecs αἱ περὶ Μάρθαν (v. 19) est effacée par la leçon alexandrine, mais à tort, selon Meyer et Tischendorf eux-mêmes. Cette forme désigne Marthe et Marie comme entourées des gens de leur maison et paraît dictée ici par la pensée de l'étiquette qui règne dans les cérémonies de deuil. Cette expression suppose certainement que les deux sœurs jouissaient d'une certaine aisance. Les condoléances duraient en général sept jours (1 Sam. XXXI, 13; 1 Chron. X, 12). — La suite montrera que le terme de *Juifs* employé ici conserve la nuance qu'il a dans tout cet évangile. Marthe et Marie avaient beau être liées avec ces gens-là; ils n'en appartenaient pas moins, pour la plupart, au parti hostile à Jésus (v. 28. 37. 46).

1. T. R. lit προς τας περι Μαρθαν κ. M. avec 11 Mjj. et presque tous les Mnn., tandis que ℵ B C D L X 4 Mnn. lisent προς (ou προς την) Μαρθαν κ. M.
2. ℵ B D L omettent αυτων.

V. 20-24. **« Lorsque Marthe eut appris que Jésus venait, elle alla à sa rencontre; mais Marie était assise dans la maison. 21 Marthe dit donc à Jésus : Seigneur[1], si tu eusses été ici, mon frère ne serait pas mort[2]; 22 mais[3] même maintenant, je sais que, tout ce que tu demanderas à Dieu, Dieu te le donnera. 23 Jésus lui dit : Ton frère ressuscitera. 24 Marthe lui dit : Je sais qu'il ressuscitera, lors de la résurrection, au dernier jour. »** — Marthe, occupée sans doute des affaires de sa maison, reçut la première la nouvelle de l'arrivée du Seigneur, et, sans penser à avertir sa sœur, que sa douleur retenait dans l'appartement intérieur, elle courut au-devant de lui. Telles les deux sœurs nous sont représentées Luc X, 38 et suiv., telles nous les retrouvons ici. Le récit de Jean fait même probablement allusion à celui de son devancier. Dans la supposition contraire, la conformité des caractères n'en serait que plus frappante. — La parole de Marthe (v. 21) n'est point un reproche. Comment ignorerait-elle que son frère était mort avant que Jésus eût reçu la nouvelle de sa maladie? Comment, surtout, se permettrait-elle de murmurer contre sa manière d'agir, au moment où elle va lui demander ce qu'il y a de plus grand? Elle exprime simplement le regret de ce que Jésus ne se soit pas trouvé là au moment de la maladie, et ce regret ne sert qu'à préparer la demande qu'elle a à faire. — Ἀλλὰ καὶ νῦν : « *Mais, même maintenant,* quoiqu'il soit déjà bien tard! » « Tu n'as pu demander à Dieu de le guérir; mais, dans sa mort même, il peut encore éprouver la puissance de ta prière. » On voit que ἀλλά doit être maintenu dans le texte. — L'expression indéterminée

1. B C omettent κυριε.

2. Au lieu d'ετεθνηκει que lisent A E F G H M S U Δ Λ presque tous les Mnn. et Tisch. (éd. 1859), on lit απεθανεν dans ℵ B C D K L X.

3. T. R. lit αλλα. ℵ B C X le retranchent.

tout ce que laisse entendre ce qui est trop grand pour être exprimé. Et c'est la grandeur de cette œuvre attendue qui lui inspire la répétition du mot Θεός, *Dieu,* à la fin des deux propos. du v. 22 : « Tu es le bien-aimé de Dieu; Dieu te donnera la vie de mon frère. » Cette confiance n'est pas seulement inspirée à Marthe par les résurrections opérées en Galilée, mais tout spécialement par la promesse de Jésus (v. 4), que le messager n'avait pas manqué de lui rapporter.

Il y a, dans la foi de Marthe, plus de force que de lumière. Elle croit à l'acte de puissance; mais elle n'est pas initiée encore à la sphère spirituelle dans laquelle vit Jésus et d'où doit émaner le miracle qu'elle demande. Avant de satisfaire son désir, Jésus travaille à la mettre en état de bien comprendre et de bien recevoir. Il procède, dans ce but, comme il l'a fait aux ch. V et VI, en donnant d'abord à sa promesse la forme la plus vague et la plus indéterminée : « *Ton frère ressuscitera.* » Hengstenberg pense même qu'il ne fait nullement allusion, dans cette promesse, à la prochaine résurrection de Lazare, qui selon lui ne mérite point le nom de résurrection. Car le retour à cette misérable existence terrestre ne saurait être appelé de ce beau nom. Mais n'est-ce pas faire violence au texte, que de se refuser à voir dans cette parole : « *Ton frère ressuscitera,* » la promesse de l'événement qui va suivre?

Marthe pressent bien ce que Jésus veut dire; mais pour s'en assurer complètement, elle se borne à appliquer la parole de Jésus à la résurrection finale, qui est pour elle le certain, afin de donner à Jésus l'occasion de s'expliquer et de déclarer expressément ce qu'elle n'ose encore qu'espérer. Il n'y a donc ni douloureuse résignation (Meyer), ni rechute après un élan de foi (Luthardt), chez Marthe; tout respire une foi virile, dans les paroles de cette femme.

Mais, si cette foi de Marthe est admirablement forte, elle n'est pas assez spirituelle et surtout pas assez rattachée à la personne de Jésus. Le Seigneur travaille, dans sa réponse, à la rendre parfaite sous ce double rapport.

V. 25 et 26. « **Jésus lui dit : C'est moi qui suis la résurrection et la vie; celui qui croit en moi, quand même il serait mort, il vivra; 26 et quiconque vit et croit en moi ne mourra point, à jamais; crois-tu cela?** » — A l'événement futur, la résurrection, Jésus oppose sa personne (ἐγώ, *moi*), et sa personne présente (εἰμί, *je suis*). La victoire sur la mort n'est pas un fait physique; c'est un acte, une œuvre morale dont Jésus, là présent, est l'auteur et qu'il peut accomplir, s'il le veut, en ce moment aussi bien que dans quelques siècles. Jésus concentre ainsi sur lui-même la foi de Marthe et cherche à remplacer chez elle l'adhésion à une vérité dogmatique par la confiance en sa personne. C'est ce qu'il avait fait au ch. IV et au ch. VI, où, après quelques instants d'entretien, il s'était substitué lui-même aux notions abstraites d'eau vive et de pain du ciel. — Si Jésus eût parlé au point de vue de ce qu'il est en lui-même, il eût dit avant tout : « *Je suis la vie.* » Mais il parle au point de vue de ses relations avec nous; et comme la mort est notre élément naturel, il commence par l'idée de résurrection. Il est impossible de séparer ici le sens moral et le sens physique dans l'emploi des deux termes *résurrection* et *vie*. D'un côté, les paroles suivantes (v. 25 et 26) mettent surtout en relief le sens moral; de l'autre, la nature de l'œuvre que Jésus va accomplir ne permet pas d'écarter le sens littéral. Jésus veut, avant tout, spiritualiser la foi de Marthe en lui révélant la résurrection morale, dont il est lui-même le principe, comme le fondement de la résurrection physique, qui s'accomplit aussi par lui. Il suffit de croire en lui, pour que, nonobstant l'accident passager de

la mort, on possède déjà une vie qui ne saurait être interrompue. Ceci s'applique à Lazare qui, tout mort qu'il est, vit en Dieu et peut ainsi, à chaque instant, être rappelé à l'existence terrestre. Il y a même plus (v. 26) — et ceci s'applique à ceux qui entourent Jésus — tout homme encore vivant, s'il est croyant, est en réalité et pour jamais à l'abri de la mort. Mourir en pleine lumière, dans la sereine clarté de la vie qui est en Jésus, n'est plus le fait que la langue humaine a désigné du nom de mort. Voir à VI, 50; VIII, 51. — L'épithète ὁ ζῶν, *celui qui vit* (v. 26), est l'antithèse de κἂν ἀποθάνῃ, *quand même il serait mort* (v. 25); ces deux expressions doivent être prises au sens propre.

Il était nécessaire que Marthe reçût cette lumière sur la nature réelle de la résurrection et sur le rapport de ce fait à la personne de Christ pour que, dans le miracle qu'il allait accomplir, Jésus ne lui apparût pas comme un simple thaumaturge. Le miracle n'avait de valeur pour sa vie religieuse que comme rayon de la gloire de Jésus et comme moyen d'unir son âme à lui. Jésus lui demande donc encore, avant d'agir : « *Crois-tu cela?* »

V. 27. « **Elle lui dit : Oui, Seigneur, je crois que tu es le Christ, le Fils de Dieu, qui devait venir au monde.** » — C'est rabaisser étrangement cette profession de Marthe que de n'y voir, comme quelques-uns l'ont fait, qu'un aveu d'inintelligence relativement aux paroles précédentes de Jésus : « Je ne comprends pas ces choses si profondes; voici, en deux mots, ma théologie : je te tiens pour le Messie. » Ce sens donnerait à cette scène si grave un caractère puéril et presque ridicule. Par sa réponse : « *Oui, Seigneur,* » Marthe s'approprie certainement tout ce que Jésus vient d'affirmer sur sa personne. Mais quand, en réponse à l'interpellation de Jésus, elle veut formuler spontanément sa foi, sa véracité l'empêche, comme l'observe délicate-

ment Lange, de répéter machinalement des expressions empruntées à un ordre de choses si nouveau pour elle; elle crée sa profession conformément à la mesure de sa foi actuelle, et se sert des termes qui lui sont familiers; mais cette profession élémentaire suffit pleinement; car elle exprime que Jésus est pour elle tout ce qu'il y a de plus grand et que, quoi qu'il ait pu dire sur sa personne, il n'en aura jamais trop dit pour la foi de celle qui lui parle : *le Christ*, le terme de toutes les révélations et de toutes les dispensations théocratiques; *le Fils de Dieu*, le personnage en qui Dieu se manifeste comme en aucun autre et qui est avec Dieu dans une relation intime et mystérieuse. L'expression : « *Qui vient dans le monde*, » n'est pas un troisième titre, mais forme l'apposition explicative des deux autres. — Il y a opposition entre *Dieu*, de qui Jésus vient comme Fils, et *le monde*, le théâtre sur lequel il se présente, pour y remplir sa fonction de Christ. Cette expression n'implique point cependant l'idée de la préexistence de Jésus. Marthe revient ainsi à l'œuvre que Jésus va accomplir et qui rentre dans son œuvre messianique en général. Le partic. prés. ἐρχόμενος est le présent de l'idée : celui qui doit venir d'après la promesse divine. Tenir Jésus pour tel, c'est reconnaître implicitement qu'il est tout ce qu'il a dit. Il y a une grande vérité psychologique dans cette réponse de Marthe. — Ἐγώ : moi que tu interpelles; πεπίστευκα (parf.) : c'est ma conviction acquise.

2. La rencontre de Jésus et de Marie : v. 28-37.

V. 28-30. « **Et ayant dit cela**[1], **elle s'en alla et appela Marie sa sœur, en secret, disant : Le Maître est là, et il**

1. ℵ B C L X Cop. : τουτο au lieu de ταυτα qui se lit dans les 12 autres Mjj. presque tous les Mnn. It. Vg. Syr.

t'appelle. 29 Celle-ci, dès qu'elle eut entendu cela, se lève[1] aussitôt et se rend[2] vers lui. 30 Or, Jésus n'était pas encore entré dans le bourg; mais il était[3] à l'endroit où Marthe l'avait rencontré.» — Les mots : «*Il t'appelle,*» suffisent pour prouver que Jésus avait en effet donné cette commission à Marthe. Il devait désirer de préparer Marie comme il avait préparé sa sœur : le miracle ne pouvait être réellement salutaire à l'une et à l'autre qu'à cette condition. Peut-être la précaution que met Marthe dans l'accomplissement de ce message (λάθρα, *secrètement*) lui avait-elle été recommandée par Jésus lui-même; il avait appris comment Marie était entourée; et, s'il ne fuyait pas le péril, il ne le cherchait pas non plus.

La vivacité de l'émotion de Marie à l'ouïe de ce message se peint dans le prés. ἐγείρεται, qui est certainement la vraie leçon, et dans l'adverbe qui l'accompagne. — Si Jésus n'était pas entré dans Béthanie, ce ne pouvait être parce que le tombeau était en dehors du bourg (Luthardt); si quelque motif important ne l'eût retenu, ne se serait-il pas rendu où son cœur l'appelait, droit à la maison de deuil? Mais il voulait certainement faire tout ce qui était en son pouvoir pour éviter d'attirer l'attention; et le but du verset suivant est précisément de montrer comment ce dessein échoua par une volonté supérieure à la sienne qui avait résolu de donner à ce miracle le plus grand éclat possible. Jésus avait fait ce qu'il devait; Dieu fit ce qu'il voulait. Il arrive ici quelque chose de semblable à ce qui est raconté Matth. IX, 31; Marc VII, 24. 36.

V. 31 et 32. **«Les Juifs donc qui étaient avec elle dans la maison et qui la consolaient, l'ayant vue se lever su-**

1. ℵ B C D L It. Sah. : ηγερθη au lieu d'εγειρεται.
2. Les mêmes (moins D) : ηρχετο au lieu d'ερχεται.
3. ℵ B C X It. Vg. Cop. : ην ετι (*était encore*) au lieu de ην.

bitement et sortir, la suivirent, disant[1] : Elle[2] va au sépulcre, pour y pleurer. 32 Lors donc que Marie fut arrivée à l'endroit où était Jésus, l'ayant vu, elle tomba à ses pieds, en lui disant : Seigneur, si tu eusses été ici, mon frère[3] ne serait pas mort. » — Une seule et même pensée avait rempli l'âme des deux sœurs et peut-être celle du mourant dans ses dernières heures : Si Jésus était ici! Pourquoi donc a-t-il dû quitter la Judée? Sur ce fond commun de douleur et de regret se dessinent cependant des différences significatives entre les deux sœurs. Nous avons remarqué le caractère viril de la foi de Marthe. Marie paraît, au contraire, entièrement dominée par sa douleur: c'est une nature toute féminine. Et comme les personnes à impressions vives, elle ne fait aucun effort énergique pour surmonter l'accablement où elle est plongée. Elle se laisse tomber aux pieds de Jésus, ce que n'a point fait Marthe; c'est, d'ailleurs, la place qu'elle aime (Luc X, 39; Jean XII, 3). Elle n'ajoute pas, comme sa sœur, à l'expression de sa douleur une parole de foi et d'espérance. Il y a enfin, dans l'exclamation qui lui est commune avec Marthe, deux nuances qui ne sont pas accidentelles. Au lieu d'ἐτεθνήκει, *il est mort* (actuellement), elle dit : ἀπέθανε, proprement : il a fait l'acte de mourir (l'aoriste), comme si elle ne pouvait effacer de son souvenir ce moment cruel, où s'est consommée la séparation. Puis le pronom μου vient se placer dans sa bouche avant ὁ ἀδελφός et même, selon la leçon alexandrine, avant ἀπέθανε : c'est comme une partie d'elle-même qui s'en serait allée. — Ainsi, chez Marthe, une nature pratique et pleine d'élasticité, capable de réagir énergiquement contre un sentiment accablant; chez Marie une

1. Au lieu de λεγοντες, ℵ B C D L X 7 Mnn. Syr^{sch} Cop. lisent δοξαντες.
2. ℵ : οτι Ιησους υπαγει (*Jésus va!*).
3. ℵ B C D L Δ placent μου avant απεθανεν.

sensibilité livrée, sans la moindre trace de réaction, au sentiment qui l'absorbe. Quelle délicatesse dans les moindres traits de ce récit!

Jésus connaît trop bien le cœur humain pour essayer d'appliquer à Marie la méthode qu'il vient d'employer avec Marthe. Avec une douleur semblable, il ne faut pas parler, enseigner; il faut sympathiser et agir :

V. 33 et 34. « **Lors donc que Jésus vit Marie pleurant et les Juifs qui étaient avec elle pleurant, il frémit en son esprit et s'émut**[1], 34 **et il dit : Où l'avez-vous mis? Ils lui dirent: Seigneur, viens et vois.** » — La particule *donc*, les mots: « *Lorsqu'il vit,* » et la répétition du participe *pleurant*, semblable à un refrain, qui termine les deux propositions, établissent un rapport direct entre la douleur de Marie et des assistants et l'émotion extraordinaire qui s'empare de Jésus. Il est généralement reconnu, à cette heure, que le terme ἐμβριμᾶσθαι (de βριμάζειν, *hennir*, *rugir*) ne peut désigner qu'un frémissement d'indignation. Voir la démonstration approfondie, dans le travail de Gumlich, *Stud. u. Krit.* 1862, p. 260-269. Il faut donc écarter de prime abord les sens : *être saisi de douleur* (Lücke), *gémir profondément* (Ewald). Mais quel peut-être l'objet de l'indignation de Jésus? Selon Chrysostome, Cyrille et d'autres interprètes grecs, ce serait l'émotion même qu'il éprouve à la vue de la douleur de ceux qui l'entourent; avec cette différence que, d'après Chrysostome, τῷ πνεύματι désignerait la sympathie de Jésus, objet de son indignation (il s'indigna contre son propre πνεῦμα, sa propre émotion), tandis que Cyrille voit dans le πνεῦμα sa nature divine, au moyen de laquelle il lutte contre cette douleur tout humaine. Mais Jésus se livre immédiatement après (v. 35) avec une parfaite sim-

1. D quelques Mnn. Sah.: εταραχθη τω πνευματι ως εμβριμωμενος.

plicité à cette émotion, qu'il combattrait en ce moment d'après cette explication. D'autres appliquent ce mouvement d'indignation au manque de foi qu'il discernait chez Marie et chez les Juifs. Mais le mot *pleurant*, répété deux fois dans ce qui précède, n'exprimerait pas assez clairement cette notion d'incrédulité. L'instant d'après, Jésus ne pleure-t-il pas aussi lui-même? La plupart des interprètes modernes pensent que l'indignation de Jésus est dirigée contre la puissance de la mort et contre l'invisible meurtrier qui manie cette arme homicide (VIII, 44). Aux yeux de Jésus, en effet, la mort n'est pas un événement, pas plus que la résurrection; ces deux faits sont des actes, les résultats d'une volonté personnelle. Il faudrait alors admettre que, tandis que l'indignation ressentie par Jésus v. 33 s'adresse au meurtrier, les larmes qu'il répand v. 35 sont l'expression de la pitié que lui inspirent les victimes. Cependant, il est bien difficile, à ce point de vue, de se rendre compte des mots suivants: « *Et il s'émut lui-même.* » L'émotion de Jésus paraît avoir eu un caractère plus personnel que ne le suppose cette explication. Une émotion tout à fait analogue est mentionnée XIII, 21 au moment où Jésus voit se préparer la trahison de Judas: « *Il fut troublé en son esprit,* » est-il dit. *L'esprit* est le siége des émotions religieuses comme *l'âme* est celui des affections naturelles. Ainsi XII, 27, Jésus dit: « *Mon âme est troublée,* » parce que c'est la prévision de ses souffrances qui fait frissonner sa nature, tandis que, dans l'autre passage (XIII, 21), c'est en son *esprit* qu'il est ébranlé, parce qu'il se voit en contact immédiat avec le mal sous sa forme la plus odieuse, et qu'il ressent avec horreur la présence de l'être qui s'est emparé du cœur de Judas. Ce parallèle est le seul qui puisse expliquer le frémissement de Jésus v. 33. Les sanglots qu'il entend autour de lui le pressent d'accomplir la résurrection de son

ami; et, d'autre part, il sait que, céder à cette sollicitation, c'est signer, en quelque sorte, sa propre sentence de mort. Du plus bienfaisant et du plus glorieux de ses miracles, Satan va faire le signal de sa condamnation; une partie de ceux-là mêmes dont les sanglots le forcent à agir seront, dans quelques instants, ses délateurs. L'horreur le saisit, à cette pensée : payer par la mort le crime d'avoir vaincu la mort! Il y a là une diabolique méchanceté dont son âme sainte est ébranlée jusque dans ses plus intimes profondeurs. — Les mots: « *Il s'émut lui-même,* » indiquent certainement une commotion, un tremblement corporel, physique, dont purent s'apercevoir les témoins de cette scène. Cependant l'expression est choisie par l'évangéliste de manière à éloigner toute idée d'une secousse irréfléchie et purement passive; elle ne désigne donc point, comme le pensent Meyer et d'autres interprètes, l'action toute naturelle du moral sur le physique. Au contraire; à la suite du frémissement intérieur dont il vient d'être saisi, Jésus passe par un moment de lutte qui aboutit à une résolution énergique. Il remporte la victoire sur l'émotion que lui cause la pensée du parti qu'on va tirer de la résurrection de son ami; et l'ébranlement physique, indiqué par ces mots: « *Il s'émut lui-même,* » est le signe de cette lutte rapide et de cette victoire instantanée. Il secoue, pour ainsi dire, l'effroi dont cette prévision avait un instant rempli son âme, et le résultat de cette victoire remportée est cette brusque et courte question: « *Où l'avez-vous mis?* » Les deux καί font ressortir la liaison intime de ces différentes émotions qui se succèdent.

V. 35-37. « **Jésus pleura**[1]. 36 **Les Juifs disaient donc : Voyez comme il l'aimait. 37 Mais quelques-uns d'entre eux dirent : Lui qui a ouvert les yeux de l'aveugle, ne**

1. ℵ D quelques Mnn. lisent και devant εδακρυσεν.

pouvait-il pas faire que celui-ci aussi ne mourût pas?» — L'orage est passé; Jésus, en approchant du tombeau, n'éprouve plus qu'une tendre sympathie pour la douleur qui a rempli le cœur de son ami au moment de la séparation, et pour celle qu'éprouvent encore les deux sœurs à cette heure même. Le terme δακρύειν ne désigne point, comme κλαίειν (v. 33), des sanglots, mais simplement des larmes; c'est l'expression d'une douleur calme et douce. Baur n'admet pas qu'on puisse pleurer sur un ami qu'on va revoir. Ce trait prouve, selon lui, l'inauthenticité du récit et du livre où il est renfermé. Assurément, si le quatrième évangile était le produit de la pensée spéculative, ce v. 35 ne s'y trouverait pas; Jésus ressusciterait son ami le regard triomphant et les yeux secs, en Logos non incarné, mais simplement apparu. Quant à l'évangéliste, il affronte cette contradiction sublime, dont il a dès l'abord formulé le principe : « *La Parole a été faite chair.* » Car il n'invente pas; il a vu. « On ne ressuscite pas les morts avec un cœur de pierre, » dit Hengstenberg. Hébr. II, 17, nous apprend que celui qui veut assister un malheureux, doit avant tout avoir ouvert son cœur au sentiment de la souffrance à laquelle il veut l'arracher. C'est une chose étrange que ce soit l'évangile dans lequel est affirmée avec le plus d'éclat la divinité de Jésus, qui nous fasse aussi le mieux connaître le côté profondément humain de sa vie. La critique même du savant allemand prouve combien peu un tel Jésus est l'enfant de la spéculation. — Il faut remarquer la brièveté solennelle des propositions, dans ces v. 34 et 35.

Jusqu'au bord de cette tombe, nous retrouvons la scission inévitable qui s'opère, autour de la personne de Jésus, à chacune de ses manifestations en actes ou en paroles. Parmi les Juifs eux-mêmes, il s'en trouve un certain nombre dont le cœur est ému à la vue de ces larmes; la sympathie pour

la douleur est un terrain neutre, un domaine purement humain, sur lequel se rencontrent toutes les âmes qui ne sont pas encore complètement endurcies. Mais quelques-uns d'entre eux trouvent dans ces larmes de Jésus une raison de suspecter son caractère. De deux choses l'une : ou il n'avait point pour Lazare l'amitié qu'il affecte maintenant d'éprouver ; ou il ne possédait pas réellement le pouvoir miraculeux dont il prétendait avoir donné la preuve dans la guérison de l'aveugle-né ; en tout cas, il y a quelque chose de louche dans sa conduite. Plusieurs interprètes donnent un sens bienveillant à cette question des Juifs v. 37 (Lücke, Tholuck, de Wette, Gumlich). Mais l'évangéliste identifie, par la forme même de l'expression (*quelques-uns d'entre eux*), ces Juifs du v. 37 et ceux du v. 46. Et il est impossible, si l'on donne ce sens au v. 37, d'expliquer la relation entre cette question des Juifs et la nouvelle émotion de Jésus v. 38. — Strauss trouve étrange que ces Juifs n'en appellent pas plutôt aux résurrections de morts que Jésus avait opérées en Galilée. Mais ce serait précisément un évangéliste du second siècle qui n'aurait pas manqué de mettre dans la bouche des Juifs une allusion à ces résurrections, bien connues dans l'Église par les Synoptiques ; et la fidélité historique du récit de Jean ressort, au contraire, de cette circonstance si naturelle, que les habitants de Jérusalem en appellent plutôt au dernier miracle saillant accompli par Jésus dans cette ville et sous leurs yeux. Cette guérison avait donné lieu à tant de discussions et de jugements divers qu'elle se présente la première à leur pensée.

3. Jésus au tombeau de Lazare : v. 38-44.

V. 38 et 39. « **Jésus donc, frémissant de nouveau en lui-même, arrive au sépulcre ; c'était une grotte, et une**

pierre était posée dessus. 39 Jésus dit : Otez la pierre. La sœur du mort[1], Marthe, lui dit : Seigneur, il sent déjà ; car il est là depuis quatre jours. » — Le nouveau mouvement d'indignation de Jésus est évidemment provoqué par la remarque malveillante des Juifs (v. 37) ; Jean lui-même le fait entendre par le *donc* (v. 38). Et, dans l'explication que nous avons donnée du motif de cette indignation (v. 33), la relation entre ces deux faits est aisée à comprendre. Cependant, cette émotion paraît avoir été moins profonde et plus facilement surmontée que la première fois. Ce détail si naturel est une nouvelle preuve de la fidélité historique du récit.

Le sépulcre était un caveau creusé dans le roc, soit horizontalement, soit verticalement ; dans le premier cas, le verbe ἐπέκειτο signifie : *était posée à l'entrée de ;* dans le second : *était posée sur.* Si le tombeau que l'on montre aujourd'hui comme étant celui de Lazare l'était réellement, il aurait eu la seconde de ces formes. D'après Thiele (*Jérusalem*, 1861, p. 52), c'est un caveau creusé dans le roc où l'on descend par un escalier étroit de vingt-six degrés. Robinson a prouvé sur ce point, comme sur tant d'autres, l'inauthenticité de la tradition. — Les pierres par lesquelles on fermait ces caveaux pouvaient facilement être enlevées ; elles n'étaient destinées qu'à arrêter les bêtes sauvages. — Il y a entre le second mouvement d'indignation de Jésus et l'ordre : « *Otez la pierre,* » une relation analogue à celle que nous avons remarquée entre la première émotion de ce genre et la question : « *Où l'avez-vous mis?* »

L'observation de Marthe (v. 39) provient-elle, comme le pensent plusieurs interprètes, d'un mouvement d'incrédu-

1. Les Mss. se partagent entre τεθνηκοτος (T. R. et byzantins) et τετελευκοτος (alexandrins).

lité? Il ne le paraît pas; car on ne peut s'expliquer, à ce point de vue, le but de l'épithète dont Jean fait précéder ici le nom de Marthe : « *La sœur du mort.* » A quoi bon répéter cela? Chaque lecteur ne le savait-il pas suffisamment? Au moment de voir enlever cette pierre, elle pense à la sensation pénible que vont éprouver Jésus et les assistants, et cela au sujet d'un être qui lui tient de si près. Elle en éprouve, comme sœur, une sorte d'embarras et de confusion. Il faut se rappeler combien l'idée de souillure se rattachait étroitement, chez les Juifs, à celle de mort et de corruption. C'est donc ici une exclamation dictée par un sentiment de respect pour celui à qui elle parle : « *Seigneur,* » et par une sorte de pudeur pour la personne, sacrée pour elle, de celui dont il s'agit : « *La sœur du mort.* » Il serait possible que l'assertion de Marthe ne fût qu'une supposition qu'elle justifierait en ajoutant : « *Car il est là depuis quatre jours.* » Mais il est plus naturel de voir dans ces mots l'expression d'un fait positif et dont elle a fait elle-même l'expérience. L'explication : « *Car il est déjà là...,* » indique dans ce cas la cause du fait et renferme une légère allusion au long retard de Jésus. Mais, demande-t-on, Lazare n'avait-il pas été embaumé? Il l'avait été, sans doute, mais à la manière des Juifs, qui se bornaient à envelopper le corps de parfums, ce qui ne pouvait empêcher la corruption. Luthardt admet qu'on avait déposé le corps sans accomplir cette cérémonie, dans l'attente de la prochaine arrivée de Jésus. Le v. 44, qui montre que Lazare avait les membres enveloppés de bandes, comme les autres morts (comp. XIX, 40), n'est pas favorable à cette opinion. — Si cette remarque de Marthe ne provenait pas d'un mouvement d'incrédulité, elle pouvait néanmoins, par le fait qu'elle signalait, provoquer chez elle une défaillance de foi en cet instant décisif.

V. 40-42. « **Jésus lui dit : Ne t'ai-je pas dit que, si tu**

crois, tu verras[1] la gloire de Dieu? 41 Ils ôtèrent donc la pierre[2]. Et Jésus leva les yeux en haut et dit : Père, je te rends grâces de ce que tu m'as exaucé. 42 Pour moi, je savais bien que tu m'exauces toujours; mais j'ai dit cela à cause de ce peuple qui m'entoure, afin qu'ils croient que tu m'as envoyé. » — Plusieurs interprètes rapportent ces mots : « *Ne t'ai-je pas dit...?* » à l'entretien v. 23-27. Et c'est bien, en effet, aux expressions : « *Celui qui croit en moi* » (v. 25 et 26), et : « *Crois-tu cela?* » (v. 27), que fait penser cette parole de Jésus : « *Si tu crois...* » Mais l'expression caractéristique dans notre verset : *la gloire de Dieu,* manque dans ces déclarations, tandis qu'elle constitue le trait saillant de la promesse du v. 4. C'est donc sur cette dernière promesse que Jésus appelle surtout l'attention de Marthe. Il savait bien qu'elle avait été rapportée aux deux sœurs par le messager; elle avait formé le point de départ de v. 23-27 (comp. v. 22), et cet entretien n'en avait été que la confirmation et le développement. Ainsi : « *Ne t'ai-je pas dit?* » pour : « Ne t'ai-je pas fait dire? » — La *gloire de Dieu* est ici, exactement comme Rom. VI, 4, le triomphe éclatant de la toute-puissance, au service de l'amour divin, sur la mort et la corruption (v. 39). Voilà le spectacle magnifique que Jésus promet à Marthe et qu'il oppose aux impressions pénibles qu'elle redoute pour les assistants et pour elle-même, une fois que la pierre aura été enlevée.— Il n'est point nécessaire de voir dans ces mots : « *Ne t'ai-je pas dit que si tu crois...* » un reproche, comme si Marthe eût manqué de foi en parlant comme elle l'a fait au v. 39. En face des signes manifestes de la dissolution déjà commencée, Jésus l'exhorte à un suprême acte de foi, en lui

1. Au lieu d'οψει que lit T. R. avec A U, tous les autres Mjj. lisent οψη.

2. T. R. ajoute ici, avec 8 Mjj. byzantins, les mots ου ην ο τεθνηκως κειμενος. A K quelques Mnn. lisent ου ην.

donnant pour point d'appui sa précédente promesse. Elle a déjà gravi les pentes ardues de la montagne : plus qu'une dernière cime à franchir, et le spectacle de la gloire de Dieu, de la vie triomphant de la mort, se déploiera à ses yeux. L'homme voudrait toujours voir pour croire; Marthe est appelée à donner au monde l'exemple de la marche inverse : croire pour voir. En s'exprimant comme il le fait ici, Jésus ne veut nullement faire dépendre, comme le pense Meyer, l'accomplissement de sa promesse de la foi de Marthe; ce qu'il subordonne à ce dernier acte de confiance qu'il réclame d'elle, ce n'est pas le miracle, c'est la jouissance qu'elle en aura (*voir la gloire*). L'œil du corps ne saurait nous faire jouir seul d'un tel spectacle. — La leçon de A K ne serait-elle pas le texte primitif? Sa brièveté explique d'un côté la glose byzantine, de l'autre l'omission complète de cette proposition chez les alexandrins. — Le ciel visible est le témoin le plus éloquent de la richesse et de la puissance invisible de Dieu; et c'était en plongeant ses regards dans ses infinies profondeurs que Jésus cherchait intérieurement et se disposait à rencontrer la face de son Père; tant il était réellement homme, la Parole faite chair (comp. XVII, 1). — Le miracle est déjà accompli aux yeux de Jésus; c'est pourquoi il en rend grâces comme d'une chose faite : « *Tu m'as exaucé.* » Jésus confirme ici la manière de voir qu'avait exprimée Marthe relativement à ses miracles (v. 22) : ce sont des prières exaucées. Mais ce qui distingue sur ce point sa position de celle des autres envoyés divins qui ont accompli des œuvres pareilles, c'est l'assurance parfaite de l'exaucement, avec laquelle il s'adresse à Dieu. Il puise librement, comme Fils, dans le trésor divin. Besser dit très-bien : « Sans doute, il a opéré tous ses miracles par la foi, mais par la foi qui lui était propre, celle d'être le Fils de Dieu manifesté en chair. »

Si Jésus a exprimé tout haut sa reconnaissance, comme il vient de le faire, ce n'est pas, ajoute-t-il lui-même, qu'il y ait rien d'extraordinaire dans la conduite du Père à son égard en cette occasion. Cette action de grâces n'est point une exclamation arrachée par la surprise d'un exaucement exceptionnel; constamment exaucé du Père, il le remercie aussi constamment. Mais ce qui, dans ce moment solennel, le pousse à remercier expressément et tout haut, c'est la vue de ce peuple qui l'entoure. Il a préparé, dans des entretiens particuliers, ses disciples et les deux sœurs à contempler et à comprendre l'œuvre qu'il va faire. Il veut disposer aussi ce peuple, que son Père a rassemblé inopinément autour de cette tombe, à contempler *la gloire de Dieu*, à voir dans ce miracle, non pas seulement un prodige, mais un signe. L'étonnement qu'ils éprouveront ne serait-il pas stérile, s'il n'aboutissait à la foi? Voilà la raison pour laquelle Jésus a exprimé cette fois tout haut le sentiment de reconnaissance filiale qui remplit continuellement son cœur. Par cette allocution au Père, en effet, il vient de mettre solennellement Dieu en demeure de lui accorder ou de lui refuser son concours. Si Lazare reste dans la tombe, que Jésus soit reconnu un imposteur, et que tous ses autres miracles soient attribués à Béelzébub! Si Dieu invoqué déploie son bras, que Jésus soit reconnu son envoyé! C'est ainsi que cette action de grâces anticipée fait de ce moment celui d'une épreuve décisive, semblable à celle d'Élie sur le Carmel, et donne à ce miracle, dans l'ensemble de la vie de Jésus, un caractère unique et suprême. — La critique a appelé cette prière «une prière d'apparat» (Strauss, Weisse, Baur) et trouvé dans cette circonstance un motif pour suspecter l'authenticité du récit. Elle n'a point saisi la portée de cet acte. Les Juifs avaient dit de la guérison de l'aveugle-né : C'est un fait étrange, inexplicable; mais, comme

infraction sabbatique, ce ne peut être une œuvre divine. En rendant aujourd'hui grâces à Dieu devant tout le peuple avant de faire le miracle, Jésus met positivement Dieu en part dans l'œuvre qui va se faire ; cette œuvre devient par là celle de Dieu même. Jéhovah, le Dieu d'Israël, sera désormais le garant de sa mission, — ou le complice de son imposture.

V. 43 et 44. « **Et après avoir ainsi parlé, il cria à haute voix : Lazare, sors de là.** 44 **Et**[1] **le mort sortit, les pieds et les mains liés de bandelettes ; et son visage était enveloppé d'un suaire. Jésus leur dit : Déliez-le et laissez-le aller.** » — Après avoir ainsi donné au miracle son vrai caractère, Jésus le consomme. La voix forte est l'expression d'une volonté décidée et sûre d'être obéie. L'acte de crier est en rapport avec le sommeil profond dans lequel est plongé Lazare. Ces signes extérieurs ne sont, comme le dit Hengstenberg, que pour les personnes présentes ; la puissance de ressusciter réside uniquement dans la volonté de Jésus. En parlant à la fille de Jaïrus et au jeune homme de Naïn, Jésus disait simplement : « *Lève-toi*, » ou : « *Réveille-toi*, » parce qu'ils étaient couchés sur le lit ou sur la bière ; il dit ici : « *Sors*, » parce que Lazare est enfermé dans le sépulcre. La simplicité et la brièveté de ces deux mots : δεῦρο ἔξω (littéralement : *Ici, dehors!*) contrastent magnifiquement avec leur efficacité.

Le terme « *il sortit* » (v. 44) n'indique pas nécessairement qu'il marcha, surtout si le sépulcre était creusé verticalement, mais simplement qu'il se leva et monta peut-être quelques degrés ; c'est ce qu'il pouvait faire facilement, malgré les linges dont il était entouré. Il n'est pas même

---

1. Καὶ manque dans B C L Sah. Il se trouve dans tous les autres Mjj. (y compris ℵ) et Vss.

nécessaire de supposer pour cela que chaque membre fût enveloppé à part, comme cela se pratiquait chez les Égyptiens. — Le trait : « *Son visage était enveloppé d'un suaire,* » est le coup de pinceau du témoin oculaire et rappelle l'impression à jamais ineffaçable produite par ce spectacle sur les assistants. Ceux-ci restaient immobiles d'étonnement; Jésus, avec un calme parfait et comme si rien d'extraordinaire ne s'était passé, les invite à mettre aussi la main à l'œuvre : « Chacun son office; j'ai ressuscité; à vous de délier. » Les mots : « *Laissez-le aller,* » signifient tout simplement : « Rendez-lui la faculté de se mouvoir dont vous l'avez privé en l'enveloppant de la sorte. » — Le terme ὑπάγειν, *s'en aller*, a quelque chose de triomphant, tout comme l'ordre de Jésus à l'impotent guéri : « *Prends ton lit, et marche!* »

La résurrection de Lazare est le miracle de l'amitié, comme le prodige de Cana est celui de la piété filiale; et cela, non pas seulement parce que l'affection de Jésus pour la famille de Béthanie en a été le principe, mais surtout parce que Jésus l'a opéré au péril de sa vie (v. 8. 16), avec la conscience distincte qu'en rendant la vie à son ami, il signait sa propre sentence de mort (v. 33. 38). Le dévouement de l'amitié s'élève ici jusqu'à l'héroïsme. Jean l'avait compris. Cette pensée est l'âme de son récit; elle ressort clairement dans le morceau suivant.

III.

L'effet produit par ce miracle : v. 45-57.

Et d'abord, l'effet immédiat sur les assistants :

V. 45 et 46. « **Un grand nombre donc d'entre les Juifs, ceux qui étaient venus vers Marie et qui avaient vu ce**

qu'[1] il avait fait, crurent en lui. 46 Mais quelques-uns d'entre eux s'en allèrent auprès des pharisiens et leur dirent ce que[1] Jésus avait fait. » — De nouveau une scission parmi les assistants, et plus profonde encore que dans toutes les occasions précédentes. Il est naturel d'opposer les mots : *plusieurs d'entre les Juifs*, à ceux du verset suivant : *quelques-uns d'entre eux*. A cette antithèse des sujets correspond celle des verbes : *crurent* (v. 45) et *s'en allèrent* (v. 46). Les partic. *qui étaient venus et qui avaient vu* ne se rapportent point en grec, comme les lecteurs français pourraient le croire d'après la plupart de nos versions, au nom de *Juifs*, mais au mot πολλοί, *un grand nombre;* et l'article οἱ paraît signifier que *tous ceux* qui étaient dans le cas indiqué, crurent. Jean veut parler ici de ces Juifs qui se trouvaient dans l'appartement avec Marie, au moment où elle s'était levée pour se rendre auprès de Jésus, v. 31-33. On pourrait paraphraser : « Ceux que leur visite à Marie et leur présence auprès d'elle en ce moment-là avaient rendus témoins du miracle de Jésus. » C'est là ce qui explique l'expression : « venus *vers Marie*, » au lieu de : venus vers Marthe et Marie. Il y a une tenue très-ferme dans la narration de Jean, qui se retrouve jusque dans les moindres détails ; seulement il ne faut pas passer légèrement sur les nuances de ce style si délicat. — Origène rapportait le pron. αὐτῶν, v. 46, à ces Juifs devenus croyants et attribuait par conséquent à leur démarche auprès des pharisiens une intention favorable à la cause de Jésus. Meyer reproduit cette explication. Mais elle est incompatible avec la double antithèse que nous avons signalée entre les v. 45 et 46 ; et le rapport entre les deux régimes ἐξ αὐτῶν et ἐκ τῶν Ἰουδαίων conduit plutôt à rapporter αὐτῶν à Ἰουδαίων (comp.

1. Au lieu de α, on lit ο dans B C D au v. 45 et dans C D M au v. 46.

v. 36-37). Il y avait là d'autres Juifs que ceux dont parle le v. 45, des habitants de Béthanie ou de Jérusalem, que la sympathie pour Marie n'avait pas prédisposés comme les autres en faveur de Jésus. Ce furent ceux-là qui portèrent immédiatement la grande nouvelle aux ennemis de Jésus.

L'effet plus éloigné de la résurrection de Lazare : v. 47-53.

V. 47-50. « **Les principaux sacrificateurs et les pharisiens assemblèrent donc le conseil, et ils disaient : Que ferons-nous? Car cet homme fait beaucoup de miracles. 48 Si nous le laissons faire, tous croiront en lui, et les Romains viendront, et ils détruiront et**[1] **notre lieu et notre nation. 49 Mais l'un d'entre eux, Caïphe, qui était souverain sacrificateur de cette année-là, leur dit : Vous n'y entendez rien; 50 et vous ne réfléchissez**[2] **pas qu'il vaut mieux pour nous**[3] **qu'un seul homme meure pour le peuple, et que toute la nation ne périsse pas.** » — La résurrection de Lazare n'a pas été la cause de la mort de Jésus; mais elle a été l'occasion du décret de sa condamnation. Le vase était plein ; cet événement fut la goutte qui le fit déborder. — L'absence d'article devant συνέδριον pourrait s'expliquer en admettant que Jean a traité ici ce mot comme nom propre. Cependant il est plus naturel de le prendre dans le sens général d'*assemblée*, de *conseil*, qu'il a aussi dans le grec profane. — Le prés. ποιοῦμεν, que nous ne pouvons rendre que par le futur, est inspiré par l'imminence du danger. La crainte exprimée v. 48 n'était pas dénuée de tout fondement. La moindre émeute pouvait servir aux Romains de prétexte pour ôter au peuple d'Israël le reste d'indépendance dont il jouissait encore et pour effacer

1. D K 10 Mnn. quelques Vss. omettent και devant τον τοπον.

2. ℵ A B D L quelques Mnn. Or. lisent λογιζεσθε au lieu de διαλογιζεσθε.

3. Les Mss. se partagent entre ημιν (byzantins) et υμιν (alexandrins). ℵ omet l'un et l'autre.

son nom de la carte du monde. Et alors que deviendrait la puissance du sanhédrin? La parole des chefs s'applique certainement à l'extermination du peuple juif; mais leur pensée se rapporte à celle de leur pouvoir. C'est ici, dans la réalité de l'histoire, le langage des vignerons dans le drame de la parabole. « *Notre lieu* » désigne naturellement la capitale, comme siége de leur gouvernement, plutôt que le Temple ou la Judée tout entière. Pris dans ce sens, ce terme se lie bien au suivant : « *notre peuple,* » celui que nous gouvernons d'ici. Comme ils parlent au point de vue politique, opposant peuple à peuple, ils emploient le terme ἔθνος, et non celui de λαός, qui est le nom de dignité du peuple d'Israël.

L'expression « *l'un d'entre eux* » ne s'expliquerait pas bien, si Caïphe eût présidé l'assemblée. Mais il ressort de ce que l'on peut savoir sur la constitution du sanhédrin que ce corps élisait lui-même son président. — Au milieu d'une troupe d'esprits indécis, qui flottent entre la conscience et l'intérêt, un homme énergique, qui renie franchement les droits de la conscience et met hardiment en avant la raison d'État, a toujours chance de l'emporter. — Si ceci se fût passé dans les beaux temps de la théocratie, l'expression « *souverain sacrificateur de cette année-là* » serait incompréhensible; car, d'après la loi, le pontificat était à vie. Mais, depuis la domination romaine, les maîtres du pays, redoutant le pouvoir que donne une charge inamovible, avaient adopté l'usage de remplacer fréquemment un grand-prêtre par un autre. D'après Josèphe (*Antiq.* XVIII, 2, 2), le gouverneur romain Valérius Gratus « ôta le sacerdoce à Ananus et le conféra à Ismaël; puis, ayant destitué celui-ci peu de temps après, il établit souverain sacrificateur Éléazar, fils d'Ananus; après une année écoulée, il destitue ce dernier et nomme à sa place Simon; celui-ci n'eut cette

dignité qu'une année, et Joseph, surnommé Caïphe, lui fut donné pour successeur.» Caïphe resta en charge de l'an 25 à l'an 36 de notre ère, par conséquent pendant tout le temps que dura le ministère de Jésus. Ces changements fréquents expliquent suffisamment l'expression de l'évangéliste et le justifient de l'accusation élevée contre lui par la critique, qui prétend que l'auteur du quatrième évangile ignorait que le pontificat juif fût à vie. Mais Caïphe fut grand-prêtre pendant onze années consécutives; comment saint Jean peut-il s'exprimer, à trois reprises (v. 49. 51; XVIII, 13), en disant: « souverain sacrificateur *de cette année-là* »? L'évangéliste voulait certainement rappeler par là l'importance de cette année unique et décisive, où le grand sacrifice, dont tous les autres n'étaient que des types, mit réellement fin au sacerdoce lévitique et au pontificat qu'exerçait Caïphe. Le souverain sacrificateur avait charge d'offrir chaque année le grand sacrifice expiatoire pour le péché du peuple; c'est ce rôle que remplit en ce moment Caïphe, comme dernier représentant de l'ancien sacerdoce. Par son vote, il désigne et il immole en quelque sorte la victime qui, en cette année à jamais mémorable, doit « *amener la justice des siècles et faire cesser le sacrifice et l'oblation* » (Dan. IX, 24. 27). Ce vote est la déclaration sacerdotale par excellence, rendue plus remarquable par le contraste entre la divine vérité de son contenu et la détestable intention de celui qui la prononce. — L'apostrophe de Caïphe à ses collègues a un certain caractère de grossièreté. Ce trait, comme l'observe Hengstenberg, est tout à fait conforme à la manière dont Josèphe décrit les allures de la secte sadducéenne à laquelle appartenait ce personnage. *Bell. jud.* II, 8, 14: « Les pharisiens s'aiment mutuellement et cultivent entre eux la concorde en vue de l'avantage commun; mais les manières des sadducéens sont beaucoup plus rudes et entre eux et envers

leurs semblables, qu'ils traitent comme des étrangers. » Hengstenberg prend διαλογίζεσθε dans un sens intransitif et le ὅτι suivant dans le sens de *parce que*. Il est plus naturel de voir dans la proposition qui commence par ὅτι le contenu de διαλογίζεσθε. Après leur avoir reproché leur ignorance en général : « *Vous n'y entendez rien*, » il fait ressortir le point spécial qu'ils ne savent pas tirer au clair. Le composé διαλογίζεσθε fait allusion à la discussion actuelle, d'où aurait dû jaillir la lumière. La leçon λογίζεσθε est une négligence ou une correction mal entendue. Il en est de même de la leçon ὑμῖν. Ἡμῖν convient parfaitement au caractère égoïste de cette délibération (comp. ἡμῶν v. 48). — Le choix des termes λαός et ἔθνος, qui correspondent à עַם et גּוֹי, n'est point arbitraire. Le premier désigne la multitude des individus formant la nation théocratique, en opposition à un seul individu, tandis que le second désigne Israël comme corps politique opposé aux nationalités étrangères, ici aux Romains.

V. 51 et 52. « **Or il ne dit pas cela de lui-même ; mais, étant souverain sacrificateur de cette année-là, il prophétisa que Jésus devait mourir pour la nation, 52 et non pour la nation seulement, mais aussi pour rassembler en un seul corps les enfants de Dieu qui sont dispersés.** » — Plusieurs interprètes nient que Jean attribue ici le don de prophétie au souverain sacrificateur comme tel. Mettant l'accent, non sur l'idée de souverain sacrificateur, mais uniquement sur l'expression « *de cette année-là*, » ils voient dans cette déclaration prophétique de Caïphe un fait provenant d'une dispensation providentielle et momentanée en rapport avec l'importance de cette année exceptionnelle, — et nullement le résultat d'un don attaché à sa charge. Mais cette explication de Luthardt et Brückner ne fait-elle pas l'effet d'un expédient exégétique ; et la relation entre le

partic. prés. ὤν, *étant*, et l'aor. προεφήτευσεν, *il prophétisa*, permet-elle de ne pas attribuer à l'évangéliste l'idée d'une relation directe entre la charge de Caïphe et le caractère prophétique de son discours, dût-on ne voir dans cette idée qu'une superstition judaïque? Plaçons-nous sur le terrain de la révélation qui est la base de toute l'histoire de l'Ancien Testament. Le centre normal du peuple théocratique est, non la royauté, mais le sacerdoce; et dans tous les moments décisifs pour la vie du peuple, c'est le grand-prêtre qui reçoit, en vertu d'un don prophétique qui lui est communiqué pour ce moment-là, la décision de Dieu pour le salut de son peuple (Nomb. XXVII, 21; 1 Sam. XXX, 7 et suiv.). Jean ne prétend donc point, sans doute, qu'en général tout ce que disait le souverain sacrificateur fût prophétique. Il estime seulement qu'en cet instant décisif, organe accrédité de Dieu en Israël, il resta dans le rôle qui lui était assigné pour les cas de ce genre; et cela malgré le contraste qui existait entre son caractère personnel et l'esprit de sa charge. En effet, lorsque le cœur du souverain sacrificateur était à l'unisson de sa charge, ce cœur devenait l'organe normal de la décision divine. Mais s'il y avait opposition, chez ce personnage, entre son cœur et son office, il fallait s'attendre à voir, comme ici, l'oracle divin sortir de cette bouche sacrée sous la forme de la maxime la plus diabolique. Et quoi de plus digne de l'Esprit divin que de condamner ainsi son organe dégénéré par sa propre bouche, tout en respectant sa charge? Jean a déjà fait remarquer plus d'une fois comment les adversaires de Jésus, en se moquant, prophétisent: «*Nul ne sait d'où il est*» (VII, 27). «*Ira-t-il enseigner les Grecs?*» (VII, 25). Si le diable travestit souvent les paroles de Dieu, il plaît quelquefois à Dieu de parodier aussi celles du diable, en leur accordant une vérité inattendue. Cette «divine ironie» s'est produite au plus haut degré en cette circonstance.

Car c'est ici le centre de l'histoire de l'humanité, le moment où le mystère le plus divin devait s'accomplir sous la forme de l'œuvre la plus criminelle.

Le v. 52 n'est pas une dépendance directe du verbe : *il prophétisa.* C'est un appendice ajouté par l'évangéliste pour rappeler l'extension inattendue qu'a prise, en se réalisant, le principe formulé par Caïphe : *Un pour tous.* Jean n'oublie jamais qu'il écrit en vue de lecteurs grecs, et il ne néglige pas une occasion de leur assigner leur part dans l'accomplissement des promesses divines. Si l'on tient compte du parallélisme entre la pensée de ce v. 52 et la parole X, 16, on n'hésitera pas à appliquer le terme *enfants de Dieu* aux païens prédisposés à la foi, exactement dans le sens dans lequel Jean emploie les expressions : *être de Dieu* (VIII, 47), *être de la vérité* (XIX, 37). L'anticipation que renferme cette expression si énergique est fondée sur l'état moral de ces futurs croyants, et non, comme le pense Meyer, sur la prédestination divine.

V. 53. « **Dès ce jour-là donc, ils complotèrent**[1] **dans le but de le faire périr.** » — Saint Jean fait ressortir l'importance décisive de cette séance du sanhédrin, et par là celle de la résurrection de Lazare qui en avait été l'occasion, dans l'histoire de Jésus. Dès ce jour s'organisa un complot permanent contre sa vie. Leurs séances journalières devinrent, selon l'expression de Lange, « des séances de meurtre messianique. » Il n'y avait plus d'hésitation quant au but; l'indécision ne portait désormais que sur le temps et sur les moyens.

Le séjour à Éphraïm : v. 54-57.

Jésus est forcé de se retirer à l'écart. De leur côté, les

---

1. Au lieu de συνεβουλευσαντο, ℵ B D 4 Mnn. Or. (1 fois) lisent εβουλευσαντο.

chefs font un nouveau pas dans la voie où ils sont déjà engagés si avant.

V. 54-57. « **C'est pourquoi Jésus ne séjournait plus publiquement parmi les Juifs; mais il partit de là et se rendit dans la contrée voisine du désert, dans une ville appelée Éphraïm[1]; et il demeurait[2] là avec ses disciples. 55 Or la Pâque des Juifs approchait; et beaucoup de gens montèrent de la campagne à Jérusalem avant la Pâque, afin de se purifier. 56 Ils cherchaient donc Jésus et, se tenant dans le Temple, ils disaient entre eux : Que vous en semble? Pensez-vous qu'il ne viendra point à la fête? 57 Or les grands sacrificateurs et les pharisiens avaient aussi[3] donné ordre[4] que, si quelqu'un apprenait où il était, il le déclarât, afin qu'on le fît saisir.** » — Éphraïm est nommée quelquefois avec Béthel (2 Chron. XIII, 19; Josèphe, *Bell. Jud.* IV, 9, 9). Cette ville était donc à quelques lieues au nord de Jérusalem. Cette localité était favorable au dessein de Jésus par sa situation retirée et par la proximité du désert. Il pouvait préparer dans la solitude ses disciples à sa fin prochaine et, s'il était poursuivi, se retirer au désert. Ce désert est, comme le dit Lange, celui qui termine au nord la lisière stérile par laquelle le plateau des montagnes de Juda et de Benjamin est séparé dans toute sa longueur de la vallée du Jourdain et de la mer Morte. De cet endroit, Jésus pouvait, à volonté, à l'approche de la fête de Pâques, ou se joindre aux pèlerins de Galilée qui se rendaient directement à Jérusalem par la Samarie, ou descendre à Jéricho, dans la plaine du Jourdain, afin de se mettre

1. ℵ L It. Vg. Ir. lisent Εφρεμ au lieu de Εφραιμ.

2. ℵ B L Or. lisent εμεινεν au lieu de διετριβεν.

3. ℵ A B K L M U X Δ 35 Mnn. It. Vg. Syr. Cop. Or. omettent και qui se trouve dans D E G H I S Λ Mnn.

4. ℵ B I M 3 Mnn. Or. lisent εντολας au lieu d'εντολην.

à la tête de la caravane qui arrivait de Pérée. Nous savons par les Synoptiques qu'il prit ce dernier parti. — Μετά (v. 54) n'est point synonyme de σύν; le sens est : « Il se renfermait là dans la société de ses disciples; » et non pas seulement : Il y était avec eux.

Ἐκ τῆς χώρας (v. 55) ne se rapporte pas à la contrée d'Éphraïm (Grotius, Olshausen), mais à la campagne en général, en opposition à la capitale : « Ils montaient des diverses parties du pays. » — La loi ne prescrivait pas de purifications spéciales avant la Pâque; mais, dans plusieurs passages de l'Ancien Testament, il était ordonné au peuple de se purifier, à la veille de quelque circonstance importante (Gen. XXXV, 2; Ex. XIX, 10. 11, etc.). On avait naturellement appliqué ce principe à la fête de Pâques (2 Chron. XXX, 16-20).

Le v. 56 dépeint avec vivacité la curiosité inquiète de ces campagnards qui, réunis en groupes dans le Temple, discutaient sur la prochaine arrivée de Jésus; comp. VII, 12. — Ἑστηκότες, *se tenant là* dans l'attitude de l'attente. — Ὅτι ne dépend pas de δοκεῖ; il est plus naturel de séparer les deux propositions et d'en faire deux questions distinctes. — L'aor. ἔλθῃ peut parfaitement se rapporter à un acte qui doit s'accomplir dans un avenir imminent.

A tous les autres motifs qui rendaient la venue de Jésus improbable, le v. 57 en ajoute un nouveau, plus particulier; ainsi s'explique la liaison par les particules δὲ καί. Il ne devait pas être bien difficile à l'autorité de découvrir le lieu de la retraite de Jésus. Cet édit était donc plutôt un moyen de l'intimider, lui et les siens, et d'habituer le peuple à l'envisager comme un homme dangereux et criminel. C'est un nouvel anneau dans la série de mesures hostiles si bien retracée par saint Jean depuis le ch. V. Comp. V, 16. 18; VII, 32; IX, 22; XI, 53. — Les *grands sacrificateurs* étaient

l'autorité de qui émanait officiellement le décret; l'évangéliste ajoute les *pharisiens* parce que c'était ce parti qui en était le véritable auteur. Comp. VII, 45.

« Le récit de la résurrection de Lazare se distingue entre toutes les narrations du quatrième évangile, dit Deutinger, par sa vivacité particulière et son mouvement dramatique. Les personnages y sont dessinés d'une main également ferme et délicate. Nulle part la relation de Christ avec ses disciples n'est exposée d'une manière aussi vivante; nous sommes initiés par ce récit à ce commerce intime, à cet échange affectueux de sentiments et de pensées qui avait lieu entre le Maître et les siens; les disciples sont dépeints de la manière la plus attrayante; on les voit avec leur simple franchise et leur noble dévouement. Les Juifs mêmes, dont nous ne connaissons guère, par notre évangile, que la résistance opiniâtre aux efforts de Jésus, se montrent ici sous un aspect moins défavorable, comme amis des deux sœurs affligées; on retrouve l'homme dans le Juif. Mais surtout, combien est nette et délicate l'esquisse du caractère des deux femmes; avec quelle finesse et quelle profondeur psychologique est retracée la différence de leur conduite[1]. » Dans ces caractères du récit si bien résumés par l'écrivain allemand, nous trouvons la première preuve de sa vérité intrinsèque; « ce n'est pas ainsi qu'on invente. » Et surtout, ce n'est pas ainsi qu'on inventait au second siècle; nous en avons pour preuve les récits des apocryphes.

La réalité du fait ici raconté ressort aussi de son enchaînement avec tout l'ensemble de l'histoire antérieure et subséquente de Jésus. L'évangéliste est pleinement conscient des conséquences du fait qu'il retrace; il les signale positivement dans le cours de son récit : v. 47 (*donc*) et 53 (*dès ce jour-là*). Comp. XII, 9-11. 17-19. Il eût fallu autant d'habileté que d'audace pour faire pénétrer de la sorte un fait purement fictif dans l'organisme intime de la vie de Jésus.

Une troisième preuve de la réalité de ce fait est fournie par l'insuccès de toutes les explications qui ont été essayées pour l'éliminer du cercle des récits authentiques de la vie de Jésus :

1. *Das Reich Gottes, nach dem Apostel Johannes*, 1862, t. II, p. 67 et 68.

1° L'explication dite *naturelle* de Paulus, Gabler et A. Schweizer. A la suite du message v. 3, Jésus aurait d'abord jugé la maladie peu dangereuse; puis, après avoir reçu un nouvel avis (Paulus compte jusqu'à quatre messages) et pris des informations plus précises, il aurait compris qu'il s'agissait d'une léthargie. Arrivé au sépulcre, il aurait remarqué chez le prétendu défunt quelques signes de vie; sur quoi il aurait rendu grâces (v. 41 et 42) et rappelé Lazare. Celui-ci, ranimé par la fraîcheur du sépulcre, par l'odeur des parfums et, au moment de l'ouverture du tombeau, par la chaleur de l'air extérieur, se serait levé plein de vie. Ainsi Paulus et Gabler. D'après A. Schweizer, la confiance de Jésus en la guérison de son ami n'aurait été fondée que sur sa foi au secours divin assuré à sa cause; et le prétendu miracle ne serait que l'heureuse coïncidence de cette confiance religieuse avec la circonstance que Lazare n'était pas réellement mort. — Cette explication n'a été jugée par personne plus sévèrement que par Strauss[1] et par Baur[2]. Le premier a montré contre Paulus et Gabler que les expressions par lesquelles Jésus annonce la résurrection de Lazare sont trop positives pour n'être que des prévisions fondées sur des symptômes incertains, et que le sens du récit tout entier, dans la pensée du narrateur, n'est et ne peut être que celui qu'y trouve chaque lecteur : la résurrection de Lazare mort, par la puissance miraculeuse de Jésus. Quant à la manière dont Schweizer traite notre évangile en général et ce morceau en particulier, voici le jugement de Baur : « Dénué de tout sens pour l'unité de l'ensemble, il déchire notre évangile en lambeaux, afin d'éliminer comme interpolations superstitieuses tout ce dont il ne parvient pas à donner une plate explication rationaliste, et pour livrer ce qu'il laisse subsister au jeu merveilleux du hasard. » Ces derniers mots caractérisent en effet fort bien l'opinion de Schweizer sur ce miracle.

Mais quelles explications ces deux critiques opposent-ils à celle de leurs devanciers?

2° L'explication *mythique* de Strauss. L'Ancien Testament racontant des résurrections de morts opérées par de simples prophètes,

1. *Vie de Jésus*, t. II, 1re partie, p. 154-165, trad. de Littré.
2. *Theol. Jahrb.*, t. III, 1844.

la légende chrétienne n'a pu faire moins que d'attribuer au Messie des miracles de ce genre. — Mais est-il réellement admissible que la légende fût parvenue à produire un récit aussi admirablement nuancé et à créer des personnages aussi nettement dessinés? « On ne comprendrait pas, dit avec justesse M. Renan, qu'une création populaire fût venue prendre sa place dans un cadre de souvenirs aussi personnels » que ceux qui se rapportent « aux relations de Jésus avec la famille de Béthanie » (p. 360). D'ailleurs, la légende idéalise; comment eût-elle jamais inventé un Christ ébranlé jusque dans ses profondeurs les plus intimes et versant des larmes devant la tombe de l'ami qu'il allait ressusciter? Puis Baur n'a-t-il pas raison contre Strauss, lorsqu'il dit : « Si une tradition mythique de ce genre eût réellement été répandue dans l'Église, elle n'eût pas manqué d'entrer, avec tant d'autres pareilles, dans le récit synoptique. Il est contre toute vraisemblance qu'un miracle si important, auquel on attribuait une influence décisive sur la catastrophe finale, fût resté une légende locale et restreinte à un tout petit cercle. » Malgré ces difficultés, M. Réville, lui, « n'éprouve aucun embarras » à s'expliquer l'histoire de Lazare par le procédé mythique. La légende a représenté par Lazare les parias de la société juive (comp. Luc XVI, 20), que Jésus tira de leur mort spirituelle en les aimant et en pleurant sur eux; « il se pencha sur ce tombeau, en criant à Lazare : Sors, et viens à moi! Et Lazare sortit pâle..., chancelant...[1] » Il faut compter étrangement sur la stupidité de son public, pour lui donner en pâture de telles niaiseries. Encore préférable serait l'hypothèse de Weisse, qui voit dans le récit de la résurrection de Lazare une parabole de Jésus mal comprise par les apôtres. Mais il est surtout une circonstance qui doit empêcher tout critique sérieux d'attribuer à ce récit une origine légendaire. Les fictions de ce genre sont isolées, fragmentaires; et nous avons vu, au contraire, combien le récit de la résurrection de Lazare appartient profondément à l'organisme du quatrième évangile. L'œuvre de Jean est évidemment sortie d'un jet. A l'égard d'un tel évangéliste la critique est irrésistiblement poussée à ce dilemme : historien ou artiste?

1. *Revue germanique,* 1er décembre 1863, p. 613.

C'est le mérite de Baur d'avoir compris cette situation et, puisqu'en vertu de ses prémisses dogmatiques il ne pouvait admettre la première alternative, de s'être franchement prononcé en faveur de la seconde.

3° L'explication *spéculative* de Baur : Notre récit est une invention faite à bon escient, dans le but de donner un corps à la thèse métaphysique, formulée au v. 25 : « *Je suis la résurrection et la vie.* » — Cette explication rend parfaitement compte de la liaison organique de ce récit avec le reste de l'évangile, qui, d'après Baur, n'est tout entier qu'une composition fictive. Mais est-elle compatible avec la simplicité, la candeur, le caractère prosaïque et, s'il est permis de dire ainsi, le terre-à-terre de tout le récit? D'un bout à l'autre, les situations sont décrites pour elles-mêmes et sans la moindre tendance à idéaliser. Bien plus, le récit offre des traits complètement irrationnels et anti-spéculatifs. Ce Jésus qui frémit et qui pleure, n'est certes pas celui de la spéculation. Le scandale même que causent à Baur ces traits de la narration, le prouve. Les créations de l'intelligence sont transparentes pour l'intelligence. Plus ces traits sont mystérieux et inattendus, plus il est manifeste qu'ils appartiennent à l'histoire; plus ils impriment au récit tout entier le sceau de la réalité. Et si cette narration était le produit de l'idée, ne devrait-elle pas être couronnée par un discours dans lequel le fait serait spiritualisé, et l'idée, présentée de front et pour elle-même? Et surtout, le sentiment qui s'impose à tout lecteur, n'est-il pas celui que l'auteur lui-même croit sérieusement à la réalité du fait qu'il raconte, et qu'en conséquence il ne s'imagine nullement créer? Lorsqu'il arrive à Platon de revêtir ses hautes doctrines des voiles du mythe, on sent aisément qu'il plane lui-même au-dessus de sa création, et que son esprit a choisi librement cette forme d'enseignement et joue avec elle. Ici, au contraire, l'auteur est évidemment sous le charme du fait raconté; son cœur en est pénétré, sa personne tout entière dominée. S'il créait, il serait donc la première dupe de sa fiction. Enfin, rappelons-nous que, selon l'école de Baur, l'auteur du quatrième évangile ne croit point à une incarnation réelle du Logos; de l'humanité le Logos n'a pris que les apparences sensibles. Et il inventerait ici une scène dans

laquelle l'humain en Jésus déborde à pleins bords! Ce tableau, le chef-d'œuvre de ce romancier-philosophe, renfermerait précisément le contre-pied de la pensée qui a inspiré son œuvre! Est-il possible d'imputer une semblable maladresse à un homme aussi habile que le pseudo-Jean de Baur?

4° M. Renan a bien compris que de semblables hypothèses choqueraient le bon sens français. Il en est donc revenu au procédé de Paulus, mais en acceptant le sens naturel du texte, comme il est juste de le faire, quand il s'agit d'un document historique. Seulement l'explication *naturelle*, telle que l'avait donnée Paulus, ayant été ruinée sans retour par Strauss, il a cherché à lui donner une forme nouvelle. Passant résolûment la ligne devant laquelle ses devanciers avaient cru devoir s'arrêter, il a expliqué toute cette scène par une fraude pieuse. « Les amis de Jésus désiraient un grand miracle, qui frappât vivement l'incrédulité hiérosolymite... Lazare, pâle encore de sa maladie, se fit entourer de bandelettes, comme un mort, et enfermer dans son tombeau de famille... Jésus désira voir [ou plutôt, dans le sens de l'hypothèse: fit comme s'il désirait voir] encore une fois celui qu'il avait aimé...» On comprend le reste. M. Renan excuse Jésus. « Dans cette ville impure de Jérusalem, il n'était plus lui-même; sa conscience avait perdu quelque chose de sa limpidité primordiale..... Désespéré, poussé à bout, il ne s'appartenait plus... Il obéissait au torrent... Il subissait les miracles que l'opinion exigeait de lui, bien plus qu'il ne les faisait» (p. 359-363). Baur avait attribué la fraude à l'évangéliste; M. Renan la fait remonter jusqu'au Maître lui-même. Mais si, par là, M. Renan a, jusqu'à un certain point, satisfait aux règles du bon sens, il a froissé d'autant plus profondément les instincts de la conscience; elle s'est universellement récriée; et M. Renan lui-même a dû reculer devant cette protestation unanime: dans son édition populaire, il a retranché cet étrange passage et laissé en blanc la page de la résurrection de Lazare. Il n'y a pas d'autre parti à prendre pour ceux qui nient la réalité de ce fait.

Mais, si ce miracle a réellement eu lieu, comment se fait-il qu'il ne soit pas raconté dans les Synoptiques? Cette objection est sérieuse; et nous ne prétendons point en atténuer la valeur. Seulement,

la composition de nos documents évangéliques, des trois premiers en particulier, est une question si compliquée et si obscure qu'il doit paraître bien hasardé de sacrifier des raisons positives, telles que celles qui parlent en faveur de la réalité du fait, à une difficulté pour la solution de laquelle nous manquent les éléments les plus nécessaires.

Selon Lücke, les auteurs des évangiles synoptiques auraient ignoré ce miracle, dont le souvenir se serait perdu au milieu de tant d'autres faits semblables; on peut demander cependant si un tel miracle ne possédait pas des caractères particuliers qui devaient l'empêcher de tomber dans l'oubli. D'après Meyer, les Synoptiques ne voulaient raconter que les faits qui s'étaient passés en Galilée. Mais comment expliquer ce triage systématique? Et leur récit ne comprend-il pas tout le dernier séjour à Jérusalem? Grotius, Herder, Olshausen, supposent que ces trois écrivains voulaient ménager la famille de Lazare, qui demeurait aux portes de Jérusalem et que la mention publique de ce miracle eût exposée aux vengeances du sanhédrin encore tout-puissant. Comp. XII, 10: «*Les principaux sacrificateurs délibéraient de faire mourir aussi Lazare.*» Cette supposition ingénieuse pourrait bien s'appliquer à l'évangile de saint Matthieu, écrit en Palestine. Mais il est plus difficile d'expliquer par ce moyen le silence de Marc et de Luc, qui écrivaient dans des contrées éloignées de la Terre-Sainte. Hengstenberg admet que la résurrection de Lazare faisait partie d'un cercle de récits plus profonds qui n'étaient pas entrés dans la tradition et que l'on avait instinctivement réservés à Jean. Cette opinion se rapproche de celle de Heidenreich qui pensait qu'aucun écrivain jusqu'à Jean ne s'était senti de force à dépeindre une pareille scène. Peu de personnes sans doute trouveront cette explication suffisante.

Je ne nie point qu'il n'y ait du vrai dans quelques-unes de ces suppositions, peut-être même dans toutes. Seulement pour qu'elles puissent réellement concourir à la solution du problème, elles doivent être présentées sous un autre jour.

Avant tout, il faut partir de ce fait: qu'aucun trait particulier du ministère de Jésus, fût-ce le plus saillant de tous, n'avait dans la pensée apostolique l'importance capitale que l'on peut être tenté de

lui attribuer aujourd'hui. Le point de vue auquel se plaçaient les apôtres dans leur prédication était complètement différent de celui auquel nous nous trouvons placés, quand nous faisons de leur enseignement l'objet d'une étude critique. Ils travaillaient à fonder l'Église et à sauver le monde; nous voulons reconstruire l'histoire. Rien d'étonnant à ce que des narrations écrites au premier de ces points de vue renferment pour nous d'insolubles énigmes. Des événements décisifs et incomparablement plus importants, sous le rapport religieux, que la résurrection de Lazare, la mort et la résurrection de Jésus lui-même avaient suivi ce miracle et durent l'éclipser pour un temps, aussi bien que tous les autres miracles particuliers du ministère de Jésus. Dans sa première phase, la prédication apostolique se borna à proclamer et à démontrer ce fait suprême: Jésus est ressuscité. Ce fut là le fondement sur lequel les apôtres édifièrent l'Église. Ce n'était pas le temps de raconter des anecdotes. On rappelait sans doute l'activité miraculeuse du Seigneur en général; nous le voyons par les discours des apôtres dans le livre des Actes (II, 22; X, 38); mais les récits particuliers étaient pour le moment relégués dans l'ombre. Si les détails du ministère de Jésus jouaient un rôle durant cette première phase de l'enseignement chrétien, c'était dans les entretiens particuliers. La grande proclamation officielle ne trouvait rien à mettre à côté de la mort et de la résurrection du Messie, ces grands faits dans lesquels s'était consommé le salut du monde. C'était aussi sur ce point de son histoire que s'étaient concentrés les enseignements de Jésus après sa résurrection: Luc XXIV, 26. 45-47.

Ce fut plus tard, lorsque le premier souffle commença à s'affaiblir, que l'on se mit à exhumer les anciens souvenirs. Sous l'influence de la prédication apostolique qui fondait les églises, naquit et se développa le ministère des catéchistes qui avaient charge de les édifier en retraçant les faits divers de la vie du Seigneur. Une partie de ces récits fut mise en circulation par les apôtres eux-mêmes; ce furent probablement ceux qui constituèrent le fonds permanent et universel de l'évangélisation orale et qui passèrent d'une manière assez uniforme dans la tradition écrite, dans nos Synoptiques. D'autres étaient mis en cours par les membres de l'Église qui

avaient été soit les objets, soit les témoins des faits; ils se fixèrent dans la tradition orale, autant que possible sous la forme que leur avait donnée le premier narrateur; parvenus plus ou moins accidentellement à la connaissance des écrivains évangéliques, ils formèrent le trésor propre de chacun de nos Synoptiques. Des troisièmes enfin furent soustraits à dessein et de prime abord à la narration publique ou ne lui furent confiés qu'avec certaines réticences de noms ou de choses. Cette réserve était commandée par des égards de diverse nature dus à ceux qui avaient joué un rôle dans ces faits. C'est ainsi qu'en racontant le coup d'épée de saint Pierre à Gethsémané, qui constituait un véritable délit et avait failli compromettre la cause de Christ, l'on s'était habitué à dire dans la tradition orale : *l'un de ceux qui étaient avec Jésus* (Matthieu), ou : *l'un de ceux qui étaient présents* (Marc), ou encore : *l'un d'entre eux* (Luc), tandis que Jean, écrivant longtemps après la mort de Pierre et la chute du sanhédrin, lorsqu'il raconte le même fait, tire immédiatement de son souvenir personnel le nom de Pierre.

Pouvons-nous supposer qu'il existât quelque motif de réserve particulier quant aux récits relatifs à la famille de Béthanie? Nous avons déjà indiqué certaines circonstances propres à le faire présumer. Ainsi Luc (X, 38 et suivv.) parle bien des deux sœurs et les désigne par leur nom, mais en omettant le nom de la bourgade qu'elles habitaient : «*Jésus entra dans un certain bourg;*» soit qu'il ignorât lui-même le nom de l'endroit, parce que la tradition ne le lui avait point appris, soit qu'il le supprimât à dessein. En échange Matthieu (XXVI, 6 et suivv.) et Marc (XIV, 3 et suivv.) nomment Béthanie, mais se taisent sur les noms des deux sœurs : «*une femme* vint», disent-ils en racontant l'onction de Marie. Ils ne mentionnent dans ce récit qu'un personnage, du reste complètement inconnu, Simon le lépreux, dont le nom semble réellement placé là pour couvrir de son ombre celui des autres personnages. Quel motif imposait à la tradition primitive ces réticences? Était-ce la sûreté de Lazare et de ses sœurs, la crainte du bras vengeur du sanhédrin qui pouvait si facilement s'étendre de Jérusalem à Béthanie? En tout cas, appliquée aux précautions de la tradition orale dans les premiers temps de l'enseignement chrétien, cette explication ne

soulève point les mêmes difficultés que lorsqu'on l'applique directement à la composition plus tardive des évangiles synoptiques. Cependant elle paraît un peu recherchée; et l'histoire évangélique renferme bien des faits qu'un motif semblable eût dû porter à omettre.

Ne serait-ce pas plutôt le caractère très-intime et complètement personnel des relations du Seigneur avec Lazare et sa famille, que l'on aurait senti dès le commencement le besoin de respecter dans l'enseignement public et dans l'évangélisation formulée en vue des églises? Ce foyer de Béthanie dont Jésus avait consenti à faire le sien était envisagé par les apôtres comme un sanctuaire dans lequel un sentiment de discrétion leur interdisait d'introduire le grand public, aussi longtemps que les personnes qui l'habitaient, vivaient encore. Ne s'agissait-il pas ici de ce qu'il y a de plus délicat, des nuances du caractère, et cela chez des femmes? Et si néanmoins, pour l'édification générale, on croyait devoir mettre en scène de tels personnages, pouvait-on le faire autrement qu'en les couvrant du voile de l'anonyme? Quant à la résurrection de Lazare, il n'y avait pas de milieu: il fallait dire tout ou rien. On avait choisi le second parti et l'on s'était habitué à laisser ce fait en dehors du cercle des récits généralement racontés. La rédaction synoptique qui, à tous égards, est le reflet de l'évangélisation primitive, resta fidèle au sentiment de discrète réserve qui avait déterminé sur ce point la forme de l'enseignement traditionnel. Ce ne fut qu'à la fin du siècle apostolique, lorsque déjà l'Église était fondée et que presque tous les intéressés avaient disparu, que Jean crut pouvoir mettre de côté toute réserve et rouvrir les portes de ce sanctuaire, tenues fermées jusqu'à lui.

Dans tous les cas, la mention ou l'omission d'un miracle particulier de Jésus, quel qu'il soit, est un fait trop secondaire, au point de vue de la prédication apostolique en général, et en même temps trop accidentel et incalculable, au point de vue des circonstances inconnues de nous qui ont pu l'occasionner, pour qu'une critique judicieuse et réellement maîtresse d'elle-même se laisse jamais entraîner à faire prévaloir le silence d'un, de deux ou même de trois de nos documents sur le témoignage net, détaillé, positif, du qua-

trième. Spinoza, d'après le témoignage de Bayle, doit avoir déclaré à ses amis « que, s'il eût pu se persuader la résurrection de Lazare, il aurait brisé en pièces tout son système, et embrassé sans répugnance la foi ordinaire des chrétiens. » Rien là d'étonnant. C'est logique. Que le lecteur reprenne le récit de Jean, et le relise sans aucune préoccupation étrangère au sujet... la conviction à laquelle n'a pu parvenir le penseur israélite, se formera spontanément et irrésistiblement en lui; et sur le témoignage de ce récit dont chaque mot porte le sceau interne de l'authenticité, il acceptera simplement le fait, plutôt que de prêter l'oreille à une critique dont chaque nouvelle création se hâte de renier la précédente au nom du bon sens, et qui aboutit à ne nous offrir pour toute explication qu'une table rase. En fin de compte le surnaturel ne paraîtra-t-il pas moins déraisonnable et moins inadmissible que l'absurde?[1]

1. Dans sa nouvelle *Vie de Jésus* (*Das Leben Jesu*, 1864, p. 470-486), Strauss abandonne son explication précédente de la résurrection de Lazare et se range à celle de Baur. Le lecteur jugera par deux traits de la valeur de ce qu'il y ajoute de son propre fonds. Le frémissement d'indignation de Jésus (v. 33 et 38) vient de ce qu'il ne peut tolérer que l'on pleure sur un mort devant lui, le Logos. Il est vrai qu'il pleure lui-même quelques moments après; mais ce n'est point sur la mort de son ami: c'est au contraire sur l'aveuglement de ces Juifs, assez incrédules pour pleurer devant lui. Et si les Juifs, au v. 36, comprennent tout autrement les larmes de Jésus, cela prouve précisément en faveur du sens que leur donne Strauss; car, dans tout l'évangile, les Juifs ne font que commettre des méprises! — La prière d'actions de grâces de Jésus au tombeau de Lazare n'est qu'un compromis maladroit entre deux points de vue qui s'excluent: celui de l'humanité de Jésus (Jésus homme doit prier et montrer aux hommes qu'il faut prier) et la doctrine du Logos (le Logos ne doit pas prier); voilà pourquoi Jésus prie sans réellement prier. — Ces échantillons suffisent.

DEUXIÈME SECTION.

XII, 1-36.

Les derniers jours du ministère de Jésus.

Cette section comprend trois morceaux: 1° Le repas de Jésus à Béthanie: v. 1-11. 2° Son entrée à Jérusalem: v. 12-19. 3° La dernière scène de son ministère dans le Temple: v. 20-36.

Ces trois faits sont choisis par l'évangéliste comme marquant la transition du ministère public de Jésus à sa Passion. Cette tendance du récit ressort, dans le premier morceau, du mécontentement de Judas, prélude de sa trahison, et de la réponse de Jésus qui contient l'annonce positive de sa mort prochaine; dans le second, du v. 19 qui montre la nécessité où se trouvaient les chefs, à la suite du jour des Rameaux, de rendre hommage à Jésus ou de se défaire de lui; dans le troisième, enfin, de tout le discours de Jésus en réponse à la démarche des Grecs, et de son adieu définitif à la nation juive, v. 36. — Dans les deux premiers morceaux, l'évangéliste fait en même temps ressortir l'influence qu'eut sur le cours des choses, tel qu'il le retrace, la résurrection de Lazare: v. 2; 9-11; 17-19. C'est ainsi que tout est profondément lié dans ce récit, morcelé en apparence.

I.

Le repas à Béthanie: v. 1-11.

En face de la grande lutte dont chacun pressent l'approche, le dévouement des amis de Jésus s'exalte; par contre-coup l'hostilité nationale qui a son représentant jusque parmi les Douze, éclate dans ce cercle intime; Jésus

annonce au traître avec une parfaite douceur le résultat prochain de son inimitié contre lui.

V. 1. « **Six jours avant la Pâque, Jésus vint donc à Béthanie où était Lazare, le mort**[1] **qu'il avait ressuscité.** » — Nous apprenons par les Synoptiques que Jésus se rendit d'Éphraïm à Jéricho, pour monter à Jérusalem avec les troupes de pèlerins qui arrivaient de Pérée. Il suivit le même chemin que parcourut plus tard, en sens inverse, Épiphane qui nous raconte « qu'il monta de Jéricho sur le plateau avec un homme qui l'accompagna à travers le désert de Béthel et d'Éphraïm. » (Cité d'après Hengstenberg.) Comp. XI, 54. Déjà avant d'entrer à Jéricho, Jésus était entouré d'une foule considérable (Luc XVIII, 36). Il passa la nuit chez Zachée (Luc XIX, 1 et suiv.). L'attente de tous était excitée au plus haut point (Luc XIX, 11; Matth. XX, 20 et suiv.). La distance de Jéricho à Jérusalem put être franchie sans peine en une journée. Mais, tandis que le gros de la caravane arrivait sans doute dans la capitale le soir même, Jésus et ses disciples s'arrêtèrent à Béthanie. Cette halte n'est pas mentionnée par les Synoptiques; ce n'est point une raison de la révoquer en doute. Assez souvent un ou deux des Synoptiques nous offrent des lacunes semblables qui ne peuvent être remplies que par le secours du troisième. Ce cas se présente deux fois dans le récit des jours suivants : Marc XI, 11-15 nous apprend qu'une nuit s'écoula entre l'entrée du jour des Rameaux et l'expulsion des vendeurs, ce que nous ne supposerions point en lisant le récit des deux autres Synoptiques; d'après Marc XI, 9, un jour et une nuit se passèrent entre la malédiction du

1. Ὁ τεθνηκώς est omis par ℵ B L X It$^{aliq.}$ Syr. Tisch. (éd. 1849). Ces mots se trouvent dans les 12 autres Mjj. tous les Mnn. It^{plerique} Vg. Cop. Tisch. (éd. 1859).

figuier et l'entretien de Jésus avec ses disciples sur ce sujet, tandis que dans Matthieu cet entretien paraît avoir suivi immédiatement le miracle. Ces contradictions apparentes proviennent de ce que dans l'enseignement traditionnel l'importance morale et religieuse des faits dominait absolument l'intérêt chronologique. Si tel est le rapport des narrations synoptiques entre elles, malgré leur parallélisme général, il n'est point étonnant que ce phénomène se reproduise, sur une échelle plus grande encore, dans la relation entre les Synoptiques et le quatrième évangile.

Le οὖν, *donc*, se rattache à XI, 55 : «*La Pâque des Juifs était proche.*» — La tournure πρὸ ἓξ ἡμ. τ. π. s'explique par la locution πρὸ ἓξ ἡμερῶν, *il y a six jours*, dont le latin offre l'analogue : *Ante hos sex menses, il y a six mois.* Le point de départ des six jours à compter en rétrogradant est ajouté à la locution simple, comme complément : *la Pâque.* Le vrai sens de cette expression est : *six jours d'avance.* Jésus savait qu'il aurait besoin de tout ce temps pour frapper un dernier et grand coup dans la capitale. — Mais quel est le sens précis de cette indication, soit quant à la date de l'arrivée de Jésus à Béthanie, soit quant au jour de la semaine sur lequel elle tomba? Pour résoudre ces deux questions il s'agit de savoir : 1° si Jean renferme le premier jour de la fête dans les six jours ou s'il l'en exclut; 2° s'il fait commencer *la fête* avec le 14 nisan, jour de l'immolation de l'agneau, ou seulement avec le 15, jour qui s'ouvrait par le repas pascal; 3° si le vendredi, où fut crucifié Jésus, était, comme cela semble ressortir des Synoptiques, le 15 nisan, au commencement duquel les Juifs avaient mangé l'agneau, ou, comme il le paraît par le récit de Jean, le 14, à la fin duquel devait avoir lieu cette cérémonie. On comprend qu'en combinant diversement les réponses opposées que l'on peut faire à ces trois questions, on arrive à une

très-grande variété de solutions[1]. On peut, d'après le tableau ci-dessous, fixer comme jour d'arrivée à Béthanie le vendredi (Tholuck, Lange, Wieseler, Hengstenberg) ou le samedi (Meyer, Ewald) ou le dimanche (de Wette) ou même le lundi (Baur). Pour nous, il nous paraît: 1° que le premier jour de la fête doit être mis en dehors des six jours indiqués par Jean v. 1 (contre Baur); 2° que Jean date la fête, non du 15, mais du 14 (contre Hengstenberg et d'autres). Sans doute le 15 nisan formait, comme jour sabbatique, l'ouverture de la Semaine-Sainte proprement dite, qui était terminée par un second jour de même nature. Mais peut-on supposer que Jean mette en dehors de la Pâque le jour de l'immolation de l'agneau pascal, ce jour qui dans l'institution légale, Ex. XII, joue le principal rôle? Josèphe (*Antiq.* XII, 15, 1) compte huit jours de fête; il comprenait donc le 14 dans la fête. 3° Enfin, qu'on ne saurait (avec Lange, Wieseler, Hengstenberg) sacrifier la chronologie de Jean à celle sur laquelle semble reposer le récit des Synoptiques (voir plus bas la tractation détaillée de cette question). Si ces prémisses sont justes, il suit de là: 1° que le vendredi, jour de la mort de Jésus, a dû tomber sur le 14, et non sur le 15 nisan; 2° que ce 14 nisan doit être mis en dehors des six jours dont parle Jean; 3° que par conséquent le sixième des jours dont parle Jean doit

1. Voici un tableau qui aidera à se rendre compte de ces diverses solutions. Pour le comprendre, il faut se rappeler que les Juifs comptent leurs jours depuis le coucher du soleil.

Jours de la semaine.						Calendrier des Synoptiques (?).		Calendrier de Jean.
Vendredi,	comprenant	du jeudi soir	au	vendr. soir.		8	nisan.	7 nisan.
Samedi,	—	vendr.	—	samedi	—	9	—	8 —
Dimanche,	—	samedi	—	dim.	—	10	—	9 —
Lundi,	—	dim.	—	lundi	—	11	—	10 —
Mardi,	—	lundi	—	mardi	—	12	—	11 —
Mercredi,	—	mardi	—	mercr.	—	13	—	12 —
Jeudi,	—	mercr.	—	jeudi	—	14	—	13 —
Vendredi,	—	jeudi	—	vendr.	—	15	—	14 —
Samedi,	—	vendr.	—	samedi	—	16	—	15 —

avoir été le 13 nisan et le jour de l'arrivée de Jésus à Béthanie, le samedi 8 nisan (toujours d'après Jean).

Mais ici s'élève une difficulté. Jésus a-t-il voyagé le jour du sabbat? Sans doute il n'était pas lié par le statut rabbinique qui fixait à 2000 coudées (près de 20 minutes de chemin) la distance qu'il était permis de parcourir un jour de sabbat; mais pouvait-il se dispenser d'observer la prescription de Moïse, Ex. XVI, 29, qui, quoique donnée pour un cas particulier, ne semblait pas moins avoir une valeur générale? Comp. Matth. XXIV, 20. Meyer ne craint pas d'admettre que Jésus soit arrivé à Béthanie dans la *journée* du samedi. N'est-il pas plus naturel de supposer qu'il est arrivé à Béthanie dans la soirée du vendredi au moment où le sabbat venait de commencer, que par conséquent le samedi 8 a bien été le premier des six jours qu'il a passés en Judée avant la fête?[1]

Jésus avait donc fait son plan de manière à arriver à Béthanie le vendredi soir et à passer là son dernier jour de sabbat. Quoi de plus naturel? Béthanie n'était-elle pas le lieu de son repos sur la terre?

V. 2 et 3. « **On lui fit donc là un festin; et Marthe servait; et Lazare était l'un de ceux[2] qui étaient à table avec lui[3]. 3 Alors Marie, ayant pris une livre d'un parfum de nard pur, qui était de grand prix, en oignit les pieds de Jésus et essuya ses pieds avec ses cheveux; et toute la maison fut remplie de l'odeur de ce parfum.** » — Quand

1. Ce résultat coïncide à peu près avec celui de Hengstenberg, quoiqu'il se fonde sur des prémisses directement opposées à celles dont part ce savant. En faisant commencer la fête avec le 15 seulement, il recule d'un jour la date du v. 1, et de l'autre côté, en adoptant la chronologie des Synoptiques, il l'avance d'autant. Ces deux erreurs se compensent.

2. ℵ B L It. Vg. lisent ex devant των ανακειμενων.

3. T. R.: συνανακειμενων, avec quelques Mnn. Tous les Mjj.: ανακειμενων συν.

eut lieu ce repas? Assurément pas le soir de l'arrivée de Jésus. Sans doute, comme le fait observer Hengstenberg, les Juifs ne craignent pas de donner des repas le jour du sabbat, pourvu que les aliments soient préparés et le couvert dressé avant l'heure où commence le repos légal. Mais l'expression: *le lendemain* (v. 12) nous paraît incompatible avec cette manière de voir. Car l'entrée de Jésus à Jérusalem ne peut certainement pas avoir eu lieu le jour du sabbat. On pourrait chercher à expliquer ce terme en disant qu'au point de vue juif le dimanche matin peut bien être envisagé comme *le lendemain* du vendredi soir, qui appartient déjà au sabbat. Mais Jean, écrivant pour des lecteurs grecs, pouvait-il, sans les avertir, prendre ce mot si usité: τῇ ἐπαύριον, *le lendemain*, dans un sens tout différent de celui qu'ils étaient habitués à lui donner? Il est donc plus naturel d'admettre que le repas eut lieu le samedi soir, après la clôture du sabbat, et la *veille* (dans le sens que nous donnons à ce mot) du jour des Rameaux. — Le sujet d'ἐποίησαν, *ils firent*, étant laissé indéterminé, ne saurait être les personnages de Béthanie, connus du lecteur, Lazare et ses sœurs. Cette forme répond en grec à notre: *on*. Le sujet qu'il faut sous-entendre est donc plutôt: les gens du lieu. Une partie des habitants de Béthanie avaient senti le besoin d'honorer celui qui par un miracle magnifique avait honoré leur obscure bourgade. C'est cette liaison d'idées que paraît exprimer le *donc* (v. 2) placé immédiatement après ce détail frappant: «*Le mort qu'il avait ressuscité.*» Ce qui les poussait tout particulièrement à rendre à Jésus en ce moment cet hommage public, c'était la haine à laquelle ils le voyaient exposé de la part des chefs. Ce banquet était de leur part une noble réponse à l'édit du sanhédrin (XI, 57); c'était au proscrit que s'adressait cette ovation.

Le texte ne dit pas dans quelle maison eut lieu le ban-

quet. Si cette fête avait la signification que nous venons de lui donner, elle ne fut certainement pas célébrée dans la maison de Lazare, où Jésus était comme chez lui. L'expression : « *Lazare était l'un de ceux qui étaient à table avec lui*, » ne favorise pas non plus cette idée. Elle porte à croire que Lazare était là comme invité, non comme hôte. Ce résultat s'accorde avec le récit de Matthieu et de Marc qui disent positivement que le repas se donnait chez Simon le lépreux, sans doute un malade que Jésus avait guéri et qui avait réclamé la prérogative de le recevoir au nom de tous. — Si chacun ne pouvait pas recevoir Jésus, chacun voulait contribuer, selon ses moyens, à l'hommage qui lui était rendu : les gens de Béthanie, par le banquet offert en leur nom; Marthe, en s'employant personnellement au service, quoique dans une maison étrangère; Lazare, par sa présence qui à elle seule glorifiait le Seigneur mieux que tout ce que les autres pouvaient faire; Marie, enfin, par une prodigalité royale, seule capable d'exprimer le sentiment qui l'animait.

L'usage général chez les peuples anciens était d'oindre de parfum les convives, dans les jours de fête. « *Tu dresses la table devant moi; tu oins ma tête d'huile, et ma coupe est comble,* » dit David à Jéhovah, en décrivant sous l'image d'un festin que lui donne son Dieu les délices d'une communion intime avec lui (Ps. XXIII, 5). Luc VII, 46, l'oubli de cette cérémonie est relevé par Jésus comme une omission blessante. A Béthanie, on n'avait pas commis une telle faute; c'était Marie qui s'était chargée de cet office, se réservant de l'accomplir à sa manière. — Μύρον est le terme générique qui comprend tous les parfums liquides et νάρδος, *nard*, le nom du plus précieux d'entre eux. Ce mot, d'origine sanscrite, désigne une plante qui croît en Inde et dont il existe quelques variétés, moins réputées, en Syrie. On en

renfermait le suc dans des flacons particuliers (*nardi ampullæ*) et il était employé non-seulement pour oindre le corps, mais aussi pour parfumer le vin. (Voy. Ruetschi, *Real Encyclop.* de Herzog.) — Nous avons traduit πιστικός par *pur*. Ce mot, qui est étranger au grec classique, ne se retrouve, dans tout le Nouveau Testament, que dans le passage correspondant de Marc. Chez les Grecs postérieurs il sert à désigner un *homme de confiance* auquel on remet le soin d'un vaisseau, d'un troupeau. Il signifie, par conséquent, dans ce contexte: du nard auquel on peut se fier, non falsifié. Ce sens convient d'autant mieux que le nard était exposé à toute sorte de falsifications. Pline énumère neuf plantes au moyen desquelles on pouvait le contrefaire, et Tibulle emploie l'expression *nardus pura*, ce qui donne presque à notre πιστικῆς, chez Marc et Jean, le caractère d'une expression technique. Le sens de *potable* (de πίνω) est beaucoup moins vraisemblable (voir Meyer, Hengstenberg et, pour une dissertation complète, Lücke). L'épithète πολυτίμου, *fort cher*, ne peut se rapporter qu'au premier des deux substantifs; ce n'était pas la plante qu'on avait achetée (νάρδου), mais le parfum (μύρου). Λίτρα, une livre, répondant au latin *libra*, désigne un poids de douze onces; c'est une quantité énorme pour un parfum de ce prix. Mais rien ne devait manquer à l'hommage de Marie.

On recevait probablement d'Orient ces flacons de nard hermétiquement fermés; pour en employer le contenu, il fallait en briser le col: c'est ce que fit Marie d'après Marc (XIV, 3). Seulement comme il ne s'agissait pas ici d'un convive ordinaire et que Marie voulait donner à son hôte non pas uniquement un témoignage d'amour et de respect, mais une marque d'adoration, elle n'oint pas de ce parfum la tête de Jésus. Mais comme si cette liqueur précieuse n'était que de l'eau vile, elle la répand sur ses pieds et avec une

telle abondance que c'est comme si elle lui en lavait les pieds. Voilà aussi pourquoi elle est obligée de les essuyer. Et pour cela elle se sert de ses propres cheveux. Ce dernier trait met le comble à cet hommage extraordinaire. Il y avait chez les Juifs, d'après Lightfoot (t. II, p. 633), « du déshonneur pour une femme à délier les bandelettes qui retiennent sa chevelure et à se montrer les cheveux épars[1]. » Marie témoigne donc par là que, comme aucun sacrifice n'est trop coûteux pour sa bourse, aucun service n'est trop vil pour sa personne. Il faut remarquer la répétition, non accidentelle assurément, des mots τοὺς πόδας, *ses pieds*. C'est à cette partie, la moins noble de son corps, qu'elle rend cet incomparable hommage. Il n'y a pas dans ce récit un détail, un mot qui ne respire l'adoration qui est l'âme de cet acte.

L'identité de ce fait avec celui qui est raconté Matth. XXVI, 6-13 et Marc XIV, 3-9, est incontestable. Cette légère différence : que dans les Synoptiques le parfum est versé sur *la tête*, non sur *les pieds* de Jésus, s'explique facilement. D'abord, les Synoptiques n'ont retenu que l'idée générale du fait, tandis que Jean en a remis en lumière les traits saillants et caractéristiques. Or dans les cas ordinaires c'était bien la tête et la tête seule que l'on oignait. Puis, si Marie a rompu le vase, comme le raconte Marc, il est certain qu'elle n'a pas accompli cet acte sur les pieds de Jésus. Il y avait là quelque chose de marquant et de solennel; elle doit l'avoir fait aux yeux de tous, par conséquent sur la tête de Jésus déjà assis à table; et elle ne put en agir ainsi sans verser au moins les prémices du parfum sur sa tête, comme on le faisait d'ordinaire: « *Elle lui en versa sur la tête* » (Matth. et Marc). Mais ne serait-il pas absurde

1. *Sotah*, fol. 5, 1. « Le prêtre dénoue les cheveux de la femme suspecte.... en signe de flétrissure. » *Vajicra Rabba*, fol. 188, 2. « Kamith, qui avait eu sept fils grands-sacrificateurs, répondit à ceux qui lui demandaient à quoi elle devait un tel honneur: « A ce que les poutres de ma chambre n'ont jamais vu les cheveux de ma tête. »

de supposer qu'elle eût versé sur sa tête toute une livre de liquide? Après cette onction tout ordinaire commença ce *bain de pieds* de parfum dont Jean a conservé le souvenir et qui donne à la scène son caractère unique. Quant à la place qu'occupe ce récit dans la narration synoptique, elle est évidemment déterminée par la relation morale de ce fait avec celui qui est raconté immédiatement après, la trahison de Judas (Matth. : v. 14-16; Marc : v. 10. 11). C'est d'après cette loi d'association que les deux faits analogues avaient été réunis dans l'enseignement oral; et c'est ainsi qu'ils avaient passé dans la rédaction écrite. — Le rapport de l'onction de Jésus à Béthanie avec le fait raconté Luc VII est fort différent. Nous avons déjà rappelé les traits qui ne permettent pas d'identifier les deux récits (t. II, p. 320). L'explication que nous venons de donner achève d'en démontrer la différence essentielle en prouvant que les détails par lesquels ils se rapprochent sont purement accidentels. Qu'a de commun *Simon le lépreux* de Béthanie avec *Simon le pharisien* de Galilée? Le nom? Mais uniquement parmi le petit nombre de personnages que nous connaissons dans l'histoire évangélique, nous pouvons compter dix Simons; et il ne pourrait pas y avoir deux hommes, portant un nom si commun, chez qui ces deux scènes analogues auraient eu lieu! Le trait principal de ressemblance est renfermé dans ces mots qui se retrouvent dans les deux récits : « *Et elle essuya ses pieds avec ses cheveux.* » Mais cet acte n'est point le même dans les deux cas. La pécheresse essuie *ses larmes,* dont elle a comme lavé les pieds du Seigneur; et après cela seulement elle répand le parfum. Marie n'a pas de larmes à répandre; elle jouit au contraire en ce moment de la pleine félicité de la possession. Aussi ne sont-ce point ses larmes qu'elle essuie, mais le parfum, s'embaumant ainsi elle-même avec son Maître. Cette seule différence suffit à caractériser les deux femmes et les deux scènes et à montrer combien Hengstenberg s'est égaré en cherchant à identifier Marie avec la femme de mauvaise vie (Luc VII).

L'entretien qui va suivre confirme d'un côté l'identité de la scène racontée par Jean avec celle que retracent les deux premiers évangélistes et, de l'autre, la différence complète de ce récit avec celui que nous a conservé saint Luc.

V. 4-6. «Alors[1] l'un de ses disciples, Judas, fils de Simon, l'Iscariote[2], celui qui dans peu devait le trahir, dit: 5 Pourquoi ce parfum n'a-t-il pas été vendu deux cents deniers et le prix donné aux pauvres? 6 Or il dit cela, non qu'il se souciât des pauvres, mais parce qu'il était larron, et qu'il gardait[3] la bourse et qu'il portait ce qu'on y mettait.» — Cette explosion d'indignation, de la part de Judas, est bien occasionnée, sans doute, par la raison qu'indique l'évangéliste; mais, aussi bien que sa trahison, elle a une source plus profonde que l'avarice. Dès longtemps (VI, 70) il y avait dans ce cœur un sombre mécontentement, qui n'attendait qu'un prétexte pour se faire jour. Dans les Synoptiques, ce sont *les disciples* (Matthieu), *quelques-uns* (Marc), qui se récrient. Il paraît qu'en cette occasion, comme déjà dans d'autres (VI, 15; comp. avec 70. 71), Judas joua le rôle du levain qui fait lever toute la pâte. Nous retrouvons ici entre Jean et les Synoptiques la même relation que dans d'autres récits. Chez les seconds, les contours sont effacés; le premier conserve les traits personnels et caractéristiques. — Judas connaît le prix exact de cette denrée comme s'il était un homme du métier. — Pour la valeur du denier, voir à VI, 7. La somme équivaut à peu près à 250 fr. Elle se retrouve identiquement la même chez Marc. Nous avons déjà remarqué de pareilles coïncidences de détail entre les deux évangélistes (v. 3; VI, 7. 10). — Même indépendamment de la trahison de Judas, attestée par les quatre évangélistes, il serait bien téméraire d'attribuer l'accusation élevée par Jean contre Judas, au v. 6, au motif impur de la haine. — Le mot γλωσσόκομον désigne proprement l'*étui* dans lequel les musiciens conservaient les becs de

1. ℵ B lisent δε au lieu de ουν.
2. Nombreuses variantes dans la désignation de Judas.
3. ℵ B D L Q lisent εχων au lieu de ειχε, et retranchent le και.

flûte ; d'où : boîte. Cette bourse était probablement une petite caisse portative. La fortune de Jésus et de ses disciples (XIII, 29), qui y était renfermée tout entière, n'était pas distincte de celle des pauvres. Ce trésor s'alimentait de dons volontaires (v. 5; Luc VIII, 1-3). — Rien n'oblige à donner, avec de Wette, à ἐβάσταζεν, *portait*, le sens, inusité dans le Nouveau Testament, d'*emporter*, dérober. « *Il tenait la bourse* » désigne la charge; « *il portait...* », l'acte matériel qui en résultait et qui lui donnait la facilité de malverser. Mais pourquoi, a-t-on demandé, Jésus lui avait-il confié cette charge périlleuse pour sa moralité ? Nous ne voudrions pas répondre avec Hengstenberg que Jésus avait trouvé bon de provoquer la manifestation de son péché, parce que cette manifestation était pour lui l'unique moyen de guérison. Une telle réponse met, à ce qu'il nous paraît, Jésus en lieu et place de Dieu, plus qu'il ne convient à la réalité de son humanité. Mais il n'est point prouvé que Jésus se fût immiscé directement dans le choix de Judas comme trésorier; il pouvait n'y avoir eu là qu'un arrangement des disciples entre eux. Que si Jésus y avait pris une part directe, il se pourrait aussi qu'il eût reconnu la nécessité de céder à des prétentions indiscrètes de Judas.

V. 7 et 8. « **Jésus lui dit donc : Laisse-la ; elle a gardé cela pour le jour de ma sépulture**[1]. 8 **Car les pauvres, vous les aurez toujours avec vous; mais moi, vous ne m'aurez pas toujours**[2]. » — Dans la leçon du T. R., ἄφες est absolu : Laisse-la (tranquille); cesse de l'inquiéter par tes observations. D'après la variante alexandrine, on peut donner à ἄφες pour régime direct la proposition suivante,

1. T. R. lit avec 11 Mjj. presque tous les Mnn. Syr^{sch} εις την ημεραν τ. ενταφ. μου τετηρηκεν αυτο. ℵ B D K L Q X 4 Mnn. It^{plerique} Vg. Cop. : ινα εις την ημ. τ. ενταφ. μου τηρηση αυτο.

2. D omet le v. 8.

soit dans le sens de la Vulg., Meyer, etc.: « Permets-lui de garder cela (le reste du parfum, qu'elle n'avait pas encore répandu) pour le jour bien prochain de ma sépulture, » soit dans celui de Lange: « Permets-lui d'*avoir réservé* ce parfum pour ce jour-ci, qui, par l'acte qu'elle vient d'accomplir à mon égard, devient comme celui de ma sépulture. » Rilliet, tout en se conformant à la leçon alexandrine, prend cependant ἄφες dans le sens absolu, comme on doit le faire dans le T. R.: « Laisse-la en paix, afin qu'elle le garde pour le jour de ma sépulture. » Le sens de Lange est grammaticalement forcé: il eût fallu ἄφες αὐτὴν τετηρηκέναι; l'expression ἀφιέναι ἵνα se rapporte nécessairement à l'avenir. Celui de Meyer repose sur l'idée, incompatible avec le sens naturel du v. 3, qu'une partie seulement du parfum avait été répandue. Et de quel droit entendre αὐτό de la portion du parfum non versée? D'ailleurs la parole de Jésus ainsi comprise n'est point en rapport avec l'objection de Judas; car celui-ci est bien éloigné de contester à Marie le droit de réserver pour l'avenir une partie du parfum. La traduction un peu différente de M. Rilliet n'écarte en aucune façon ces difficultés. Et il faut convenir avec Lücke et Hengstenberg que, comme que l'on interprète cette leçon, elle ne présente aucun sens tolérable. C'est une mauvaise correction de la main de critiques qui pensaient qu'on n'embaume pas un homme avant sa mort. La leçon reçue au contraire offre un sens aussi simple que délicat. Jésus prête à l'acte de Marie ce qui paraissait à Judas y manquer, un but, une utilité positive. « Ce n'est pas pour rien, comme tu le lui reproches, qu'elle a versé ce parfum. Elle m'a embaumé par avance et a fait ainsi de ce jour, qui précède de si près celui où ta trahison me fera descendre dans la tombe, celui de mes funérailles anticipées. » Ἐνταφιασμός: l'embaumement et, en général, les apprêts de l'inhumation. Le mot τετήρηκεν,

elle a gardé, est plein de finesse. C'est comme s'il y avait eu là de la part de Marie un plan longuement calculé, en harmonie avec le froid utilitarisme sur lequel reposait le reproche de Judas. — Le sens auquel nous sommes ainsi conduits, concorde parfaitement avec celui de la parole de Jésus dans Marc : « *Elle a anticipé d'oindre mon corps pour le jour de ma sépulture.* »

Le v. 8, qui manque dans D, aurait-il été importé ici des Synoptiques par les copistes, et ce manuscrit aurait-il seul raison contre tous les autres documents? Il est plus probable que c'est une de ces omissions fautives si fréquentes dans ce Ms. — Le sens est : « Si les pauvres sont réellement l'objet de votre sollicitude, il sera toujours temps d'exercer envers eux votre libéralité ; mais ma personne sera bientôt ravie aux soins empressés de votre amour. » La première proposition semble renfermer une allusion à Deutér. XV, 11. — Le premier prés. ἔχετε résulte du πάντοτε, *toujours*, et le second est amené par le premier.

V. 9-11. « **Ainsi une grande multitude d'entre les Juifs apprirent qu'il était là ; et ils vinrent, non pas seulement à cause de Jésus, mais afin de voir aussi Lazare qu'il avait ressuscité des morts. 10 Or les principaux sacrificateurs délibérèrent de faire mourir aussi Lazare, 11 parce qu'un grand nombre des Juifs s'en allaient et croyaient en Jésus.** » — Ce qui est raconté dans ces versets se passa entre l'arrivée de Jésus le vendredi soir et l'entrée à Jérusalem, le dimanche suivant. Les pèlerins qui étaient montés avec Jésus de Jéricho à Béthanie avaient répandu dans la capitale le bruit de son arrivée. Et tous ces habitants de la campagne de Judée, dont il a été parlé XI, 55. 56, qui faisaient déjà de Jésus, avant son arrivée, l'objet de leurs entretiens, apprenant qu'il séjournait si près d'eux, ne purent contenir leur impatience de le voir aussi bien que

Lazare, le monument vivant de sa puissance. — Depuis le mur d'enceinte de Jérusalem à Béthanie, il y avait 15 stades, plus du double d'un *chemin de sabbat*. Mais Lightfoot cite une foule de passages rabbiniques, qui prouvent que Bethphagé et sa banlieue étaient envisagés comme faisant encore partie de la capitale. On pouvait donc se rendre à Béthanie le jour du sabbat sans violer la loi. — Le terme de *Juifs* conserve ici le sens qu'il a dans tout l'évangile : les représentants de l'ancien ordre de choses. C'était précisément ce qu'il y avait de poignant pour les chefs : la population même sur laquelle ils avaient toujours compté, pour tenir tête à celle de Galilée, les habitants de Judée et même de Jérusalem, commençaient à faire défection. — Ὑπάγειν, se retirer d'une manière inaperçue. On mettait quelque précaution dans ces visites à Béthanie. — Ainsi se prépare l'entrée solennelle de Jésus à Jérusalem. Le peuple est tout disposé à une ovation. Il suffit que Jésus donne un signal et lâche les rênes à l'enthousiasme de la foule, pour que sonne l'heure de la manifestation royale désirée par sa mère (II, 4) et réclamée par ses frères (VII, 4).

II.

L'entrée à Jérusalem : v. 12-19.

Jusqu'à ce jour Jésus avait, en toute occasion, travaillé à réprimer les manifestations populaires en sa faveur (VI, 15; Luc XIV, 25-33; XIX, 11 et suiv., etc.). Maintenant il laisse un libre cours à l'enthousiasme de la multitude et se prête à l'hommage qu'on lui prépare. Qu'aurait-il encore à ménager? Il fallait qu'une fois au moins en sa vie il fût salué comme le roi d'Israël. L'heure de sa mort est proche; celle de son avénement royal a donc sonné.

La tradition de l'Église chrétienne fixe l'entrée de Jésus

à Jérusalem au dimanche qui précéda la Passion. L'exégèse a confirmé cette manière de voir (voy. au v. 1). Les évangélistes n'indiquent pas le moment de la journée où eut lieu cet événement. Mais du passage de Marc XI, 11 : « *Et Jésus entra à Jérusalem et dans le Temple ; et, ayant tout contemplé, comme il était déjà tard, il s'en alla à Béthanie avec les Douze,* » il ressort assez naturellement que ce fut dans la seconde partie de la journée. Cette parole signifie en effet qu'après être entré à Jérusalem, Jésus ne fit plus rien d'important ce jour-là, parce que l'heure était trop avancée. Ce détail s'accorde fort bien avec le récit de Jean. Il est possible en effet que plusieurs de ces visiteurs dont il est parlé v. 9 et 10 soient venus à Béthanie pendant le sabbat, ou le samedi soir, après que le repos légal était terminé; mais l'arrivée du plus grand nombre et la délibération des chefs dont il est parlé v. 10, ne purent guère avoir lieu que le lendemain matin. Et ce fut immédiatement après, dans l'après-midi, que Jésus quitta Béthanie pour se rendre à Jérusalem.

V. 12 et 13. « **Le lendemain, une grande foule de gens qui étaient venus[1] à la fête, ayant appris que Jésus venait à Jérusalem, prirent des branches de palmiers 13 et sortirent pour aller au-devant de lui[2] ; et ils s'écriaient[3] : Hosanna ! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur, le roi d'Israël !** » — La foule dont il avait été parlé v. 9-11 ne comprenait que ceux *des Juifs* dont la défection alarmait les chefs. Celle du v. 12 est bien plus considérable; elle se compose d'une grande partie des pèlerins de toutes contrées venus à la fête; ils avaient appris que Jésus séjournait à Béthanie et qu'il allait arriver à Jérusalem, et ils sortent

1. ℵ Δ omettent ο devant ελθων.
2. A K U 50 Mnn. lisent απαντησιν au lieu de υπαντησιν.
3. ℵ B D L K : εκραυγαζον au lieu de εκραζον.

en foule au-devant de lui pour lui faire cortége à son entrée dans la ville. Une partie d'entre eux, comme nous venons de le voir, allèrent jusqu'à Béthanie; les autres, partis plus tard, le rencontrèrent en chemin. A mesure qu'il avançait, il trouvait de distance en distance ces groupes joyeux sur la route. C'est ainsi que le récit de Jean complète et précise celui des Synoptiques. Ceux-ci, n'ayant point mentionné l'arrêt de Jésus à Béthanie, le représentent tout naturellement entrant dans la ville avec la foule des pèlerins qui étaient venus avec lui de Jéricho. Ces derniers faisaient assurément partie du cortége de Jésus; mais Jean fait comprendre qu'il s'y trouvait aussi beaucoup d'autres personnes, des habitants de la Judée et tous ces pèlerins arrivés avant Jésus dont il avait parlé XI, 55, 56.

Un souffle de joie céleste semblait avoir passé sur toute cette multitude. Leur allégresse et leurs espérances s'exprimaient par des symboles et par des chants. — Le palmier étant envisagé en Orient comme l'emblème de la force et de la beauté, les rameaux de cet arbre sont devenus celui de la joie. 1 Macc. XIII, 51, Simon rentre à Jérusalem « avec des hymnes et des branches de palmier, au son de la guitare et des cymbales, parce que l'ennemi a été chassé d'Israël. » Lév. XXIII, 40, dans l'institution de la fête des Tabernacles, il est dit : « *Vous prendrez... des branches de palmes..., et vous vous réjouirez pendant sept jours devant l'Éternel.* » Comp. Apoc. VII, 9. — On a vu dans les articles τὰ et τῶν devant βαΐα et φοινίκων (*les* branches *des* palmiers), une allusion aux rameaux déjà connus par la tradition et qui ont donné leur nom à ce jour; il est plus simple d'entendre par là : « Les branches des palmiers qui se trouvaient là sur le chemin, » comme si Jean eût dit : « Ayant dépouillé *les* palmiers de *leurs* rameaux. » — Le terme βαΐον signifie déjà par lui-même : *branche de palmier*. Le com-

plém. τῶν φοινίκων est ajouté par Jean pour les lecteurs qui ne connaissaient pas ce terme technique.

Les cris de cette multitude ne laissaient aucun doute sur le sens de cette joyeuse manifestation; c'était le Messie qu'elle accueillait et saluait en la personne de Jésus. Les acclamations rapportées par Jean (v. 13) et dont l'équivalent se trouve dans les Synoptiques, sont tirées du psaume CXVIII, particulièrement des v. 25. 26. De nombreuses citations rabbiniques prouvent que ce psaume était envisagé comme messianique. Chaque israélite savait par cœur ces paroles: elles étaient chantées à la fête des Tabernacles, dans la procession qui se faisait autour de l'autel, et à la Pâque, après le chant du grand Hallel (Ps. CXIII-CXVIII), à la fin du repas pascal. *Hosanna* (*sauve, je te prie*) est une prière adressée à Dieu par le peuple théocratique en faveur de son Roi-Messie, et si l'on ose ainsi dire, le *God save the King* israélite. Il nous semble plus naturel de rapporter les mots *au nom du Seigneur* au verbe *venir* qu'au partic. *béni*. L'expression « *celui qui vient au nom du Seigneur* » désigne d'une manière générale et encore assez vague l'envoyé divin par excellence, sur la personne et l'œuvre duquel Israël implore les bénédictions du ciel; puis vient après cela le grand mot dont chacun comprend la portée, le terme nullement équivoque de roi d'Israël. — Naturellement, tous, dans cette foule, ne criaient pas exactement de la même manière. Ainsi s'expliquent facilement les différences dans les acclamations populaires rapportées par les évangélistes. — Comme VI, 5 Jésus avait vu dans l'arrivée de la multitude au désert l'appel de son Père à donner une fête à son peuple, ainsi dans l'élan de la multitude, qui accourt au-devant de lui avec ces acclamations triomphales, il reconnaît un divin signal; il comprend que, d'après une parole du psaume même auquel le peuple em-

prunte ses chants, c'est ici « *la journée que l'Éternel a faite, et qu'il faut se réjouir en elle* » (Ps. CXVIII, 24); et à la salutation messianique de son peuple il répond par un véritable signe messianique.

V. 14 et 15. « **Jésus, ayant trouvé un ânon, s'assit dessus, selon qu'il est écrit : 15 Ne crains point, fille de Sion; voici, ton roi vient assis sur le poulain d'une ânesse.** » — La conduite de Jésus est commandée par la nature des choses. Lui, l'objet de ces hommages, il ne peut, dès qu'il consent à les accepter, rester confondu avec la foule. D'un autre côté, s'il se met en scène, il ne peut le faire que de la manière la plus humble et sous une forme appropriée à la nature essentiellement spirituelle de sa royauté. Le mulet est envisagé en Orient, aussi bien que le cheval, comme un noble animal; l'âne, au contraire, y est méprisé comme chez nous; comp. Sirach XXXIII (XXXVI), 25 (24). Il ne faut donc pas comparer la monture de Jésus en ce jour avec celle de Salomon, 1 Rois I, 38, lorsqu'il fit son entrée royale à Jérusalem sur la mule du roi son père. Du reste, Zacharie donne lui-même le commentaire de ce symbole en disant (IX, 9) : « *Voici ton roi qui vient à toi juste, sauvé et* PAUVRE. » Mais en même temps que l'ânon représente la pauvreté du Messie, il rappelle aussi la nature toute pacifique de son règne : « *Je retrancherai les chariots de guerre; et ce roi parlera de paix aux nations* » (Zach. IX, 10). Ces deux notions de paix et de pauvreté se lient facilement, comme se lient d'autre part celles de richesse et de force militaire. — L'expression εὑρών, *ayant trouvé*, paraît au premier coup d'œil incompatible avec le récit des Synoptiques d'après lequel Jésus envoie devant lui deux disciples avec l'ordre exprès de lui amener l'ânon. Mais εὑρών ne signifie nullement que Jésus ait trouvé sans chercher; qu'on se rappelle le εὕρηκα d'Archimède. Ce mot peut se

traduire ainsi: *s'étant procuré;* on ne saurait rien en inférer sur le *comment* de la trouvaille, et il est naturel de penser que Jean veut résumer, dans cette expression sommaire, le récit des Synoptiques suffisamment connu dans l'Église. Il abrége également la citation de Zacharie; il ne lui importe pas en effet, comme à l'auteur du premier évangile, de faire ressortir expressément la nature spirituelle de la royauté messianique, mais uniquement de constater le rapport général entre la prophétie et son accomplissement. L'expression *fille de Sion* désigne soit la ville elle-même personnifiée, soit plutôt la population de la ville en tant que protégée par la colline royale, Sion. Jean substitue: «*Ne crains pas,*» au: «*Réjouis-toi,*» de la prophétie; c'est le même sentiment, au degré inférieur. — Si Jésus n'était jamais entré de cette manière dans Jérusalem, cette prophétie n'en aurait pas moins été réalisée. Tout son ministère en Israël en était l'accomplissement. Mais en réalisant littéralement l'image employée par le prophète, Jésus a voulu rendre plus sensible l'accomplissement moral et réel de la prophétie. Cependant, au moment même, les disciples ne saisirent point le rapport entre la prophétie et le fait qui se passait sous leurs yeux.

V. 16. «**Or les disciples ne comprirent pas ces choses au moment même; mais, lorsque Jésus eut été glorifié, alors ils se rappelèrent que ces choses étaient écrites de lui et qu'ils les lui avaient faites.**» — Si jusqu'alors les disciples s'étaient préoccupés de l'accomplissement de la prophétie de Zacharie, ils se l'étaient représenté sous une forme bien autrement éclatante et grandiose. Ce fut l'élévation céleste de Jésus qui leur fit enfin comprendre que ce qu'ils avaient vu était bien l'accomplissement de la parole prophétique, et qu'il n'y avait plus d'autre entrée royale du Messie à attendre. Il n'y a donc aucune raison de

s'écarter du sens naturel de ἐδοξάσθη, *fut glorifié,* et de rapporter ce terme, comme le fait M. Reuss, aux effets salutaires des souffrances de Jésus (t. II, p. 367). — Quel charlatan que le pseudo-Jean de Baur qui s'amuse à jeter un pareil trait dans son récit, pour se donner l'air d'avoir appartenu lui-même au nombre de ces disciples désabusés dans la suite! — On s'étonne de l'expression «*ils lui avaient fait;*» car, dans la scène racontée par Jean, les apôtres n'ont rien fait à Jésus. Plusieurs prennent ἐποίησαν dans le sens où il se trouve au v. 2 : «*On* lui avait fait,» et donnent pour sujet à ce verbe *la multitude* (v. 12 et 13). A la vérité le sujet du verbe *ils se souvinrent* n'est pas forcément identique à celui du verbe suivant *ils avaient fait;* cependant il est difficile d'admettre que ces deux sujets désignent des personnages complétement différents, et si on les distingue, il faut du moins que le premier soit compris dans le second. Une participation quelconque des disciples à cette scène est donc supposée par cette expression, d'autant plus que ce que Jean tient surtout à faire ressortir, c'est précisément que les disciples comprirent plus tard qu'ils avaient travaillé eux-mêmes, sans s'en douter, à accomplir cette prophétie. Jean faisant ainsi allusion à une coopération des disciples qu'il n'a point racontée et qui est décrite en détail Luc XIX, 29-36 et parallèles, nous trouvons là une nouvelle preuve du caractère volontairement abrégé de son récit.

V. 17 et 18. «**La foule donc qui se trouvait avec lui quand**[1] **il avait rappelé Lazare du sépulcre et qu'il l'avait ressuscité des morts, lui rendait témoignage ; 18 et ce fut pour cela aussi**[2] **que la multitude vint au-devant**

1. Οτε (*quand*) est la leçon de ℵ A B G H M Q S U X Δ 100 Mnn. ς, tandis que D E K L Π[plerique] Syr. et T. R. lisent οτι (*que*).

2. B E H Δ Λ omettent και.

de lui, parce qu'ils avaient appris qu'il avait fait ce miracle. » — Jean n'a point présenté le tableau complet de l'entrée de Jésus; car son but, en la mentionnant, est uniquement de faire comprendre la liaison de cet événement, d'un côté, avec la résurrection de Lazare, comme sa cause, de l'autre, avec la condamnation de Jésus, comme son effet. C'est cet enchaînement qu'il met en lumière dans les v. 17-19. Si on lit ὅτι (v. 17) avec quelques Mss. importants et les plus anciennes traductions, le sens est qu'en avançant avec Jésus, la foule célébrait surtout la résurrection de Lazare; et il n'est point nécessaire, dans cette explication, de supposer que la foule indiquée au v. 18 soit différente de celle du v. 17, comme le pense Lücke. Ce peut être la même dans deux moments différents. Le prodige qu'elle célébrait en accompagnant Jésus (v. 17) était le même qui l'avait fait venir à sa rencontre (v. 18). Mais si on lit ὅτε avec les plus anciens Mjj., le sens est tout différent. La foule du v. 17 ne comprend que les Juifs qui se trouvaient à Béthanie au moment de la résurrection de Lazare, ces témoins devenus croyants dont il a été parlé XI, 45; et ce sont ces gens qui sont désignés comme les vrais auteurs de l'ovation du jour des Rameaux. Ils étaient là, au milieu de la multitude, racontant à qui voulait l'entendre ce qu'ils avaient eux-mêmes entendu et vu. Ce qui nous fait pencher pour cette leçon et pour ce sens, c'est cette amplification dramatique: « *Quand il avait rappelé Lazare du sépulcre et qu'il l'avait réveillé d'entre les morts.* » Dans le premier sens, en effet, la simple mention abstraite du fait n'eût-elle pas suffi? Si l'on admet la seconde explication, le *donc* du v. 17 se rattache à v. 10 et 11, et le verbe ἐμαρτύρει doit se prendre dans un sens absolu : *témoignage lui était rendu.* Le v. 18 ajoute au v. 17 cette idée que non-seulement c'était ce miracle qui faisait en ce moment

le sujet principal des entretiens de la foule, mais encore que c'était ce prodige venu à la connaissance de toute cette multitude de pèlerins à leur arrivée à Jérusalem, qui les avait poussés à aller au-devant de Jésus. — Nous trouvons ici un rapport remarquable avec le récit de saint Luc : « *Comme il approchait de la montagne des Oliviers, toute la multitude des disciples, transportée de joie, se mit à louer Dieu à haute voix, pour tous les miracles qu'ils avaient vus.* » Comme d'ordinaire, dans la tradition synoptique le tableau est plus vague et plus indéterminé, et le récit de Jean présente les traits les plus nettement accusés.

V. 19. « **Sur quoi les pharisiens se dirent entre eux : Vous voyez que vous ne faites aucune avance; voilà que tout le monde s'en est allé à sa suite.** » — Les v. 17 et 18 constataient l'influence de la résurrection de Lazare sur la scène du jour des Rameaux; le v. 19 signale celle de cette scène sur la catastrophe finale. — Πρὸς ἑαυτούς, au lieu de πρὸς ἀλλήλους, parce qu'appartenant au même corps, c'est comme s'ils se parlaient *à eux-mêmes*. — Ἴδε, *voici*, fait allusion au spectacle inattendu dont ils viennent d'être témoins. — Il y a de la détresse dans ce terme ὁ κόσμος, *le monde*, « tout ce peuple indigène et étranger, » et dans cet aoriste ἀπῆλθεν, *s'en est allé* : « C'est une affaire faite; nous voilà seuls! » — On peut expliquer θεωρεῖτε soit comme indicatif présent, soit comme impératif. Dans les deux cas, ces gens se reprochent mutuellement et avec une sorte d'amertume l'inefficacité de leurs demi-mesures et s'encouragent à employer sans tarder le dernier moyen de salut. Ce sont ces derniers mots surtout qui mettent le morceau en rapport avec le but général de cette partie de l'évangile.

Plus on étudie de près la narration de Jean, moins il est possible d'y voir le produit accidentel de la tradition ou de

la légende. Au lieu de la juxtaposition anecdotique qui fait le caractère des Synoptiques, nous rencontrons à chaque pas les traces d'un enchaînement profond, d'une unité qui domine jusqu'aux moindres détails du récit. Le dilemme est donc, quant à ce livre : histoire réelle, profondément saisie et reproduite, ou roman puissamment conçu et très-habilement exécuté (Baur).

III.

La dernière scène du ministère de Jésus dans le Temple : v. 20-36.

De tous les faits qui se sont passés depuis le jour des Rameaux jusqu'au jeudi soir, veille de la Passion, Jean n'en mentionne qu'un seul, omis par les Synoptiques : la tentative de quelques prosélytes grecs de s'approcher de Jésus et le discours dans lequel il exprima les sentiments que fit naître en lui cette circonstance inattendue.

Si Jean relève si spécialement ce fait, ce n'est point que son but principal soit de compléter sur ce point le récit des Synoptiques; c'est que ce fait avait à ses yeux une importance propre et qu'il était en rapport direct avec le but de son récit. Jean avait reconnu dans cette scène mémorable la clôture réelle du ministère de Jésus et le vrai commencement des angoisses de la Passion. C'était donc un jalon important dans sa narration. Il ne dit pas à quel moment il faut placer cette scène. D'après Marc (XI, 11) elle ne peut avoir eu lieu le jour des Rameaux. D'ailleurs, elle se termine par la rupture définitive de Jésus avec le peuple. Or nous savons que, le lundi et le mardi, Jésus résida dans le Temple comme dans son palais et y exerça une sorte de règne messianique. Le lundi, il purifia le Temple de la présence des vendeurs. Le mardi, il tint tête à l'autorité officielle, qui

réclamait une explication sur l'origine de son pouvoir; puis, successivement, aux pharisiens, aux sadducéens, aux scribes, qui s'approchèrent de lui avec des questions captieuses; il leur présenta à son tour, d'après le psaume CX, la grande question de la divinité du Messie qui devait être le sujet de son jugement; et, après avoir prononcé la malédiction des chefs du peuple, le mardi au soir il se retira sur la montagne des Oliviers, où il déroula aux regards de ses disciples le tableau du triple jugement de Jérusalem, de l'Église et de l'humanité. Les derniers mots de notre récit v. 36 : « *Jésus dit ces choses; puis, s'en allant, il se cacha d'eux,* » pourraient donc faire penser que la scène que raconte Jean, s'est passée le mardi soir, au moment où Jésus quittait le Temple pour aller à Béthanie, surtout si on rapproche ces mots de Matth. XXIII, 37-39. Dans ce cas, Jésus ne serait pas revenu à Jérusalem le mercredi matin, et il aurait passé ce jour-là et le lendemain dans la retraite. Mais, cette journée de mardi étant déjà extrêmement remplie et la parole de Matthieu pouvant être placée, comme elle l'est dans saint Luc (XIII, 34. 35), en Galilée, il est plus naturel d'admettre que Jésus revint encore une fois le mercredi matin à Jérusalem et que ce fut ce jour-là qu'eut lieu la scène racontée par Jean. Luc XXI, 37. 38 s'accorde mieux avec cette supposition qu'avec la précédente.

V. 20-22. « **Il y avait quelques Grecs parmi ceux qui montaient à Jérusalem pour adorer à la fête 21 qui s'approchèrent de Philippe, originaire de Bethsaïda en Galilée, et qui lui firent cette demande : Seigneur, nous désirons voir Jésus. 22 Philippe va trouver André et le lui annonce; et André et Philippe le répètent[1] à Jésus.** »

1. T. R. lit και παλιν Ανδρεας και Φιλιππος λεγουσιν avec 11 Mjj. — ℵ : και παλιν ερχεται Ανδρ. κ. Φιλ. και λεγουσιν. — A B L : ερχεται Ανδρ. κ. Φιλ. και λεγουσιν. — Les Vss. varient aussi de plusieurs manières.

— Ces Grecs appartenaient à ces nombreux païens qui, comme l'eunuque éthiopien (Act. VIII), avaient adhéré à la religion juive et venaient célébrer les fêtes à Jérusalem. Il faut les distinguer avec soin des Juifs parlant grec qui demeuraient en pays païens (ἑλληνισταί). Le vaste parvis des Gentils était destiné à ces prosélytes, conformément à la parole de Salomon 1 Rois VIII, 41-43. Si ces étrangers avaient été témoins de l'entrée de Jésus à Jérusalem et avaient assisté à l'expulsion des vendeurs, cet acte, par lequel Jésus avait rendu à son véritable usage la seule portion du sanctuaire qui leur fût ouverte, on comprend d'autant mieux leur désir d'entrer en relation plus intime avec un tel homme. Assurément, ils ne veulent pas seulement, comme Zachée, voir matériellement Jésus (Brückner); ils n'auraient pas eu besoin pour cela de l'intervention de Philippe; ils pouvaient voir Jésus à son passage dans le parvis. D'ailleurs, la gravité de la réponse de Jésus nous force à attribuer à leur démarche un but plus sérieux. Ce qu'ils voulaient, c'était d'avoir un entretien particulier avec lui sur des sujets religieux; qui sait même si, témoins de l'opposition que rencontrait Jésus auprès des chefs de sa nation, ils ne désiraient pas l'inviter à se tourner vers les païens qui, mieux que ces Juifs étroits, sauraient apprécier un sage et un docteur tel que lui. L'histoire ecclésiastique (Eusèbe, I, 13) a conservé le souvenir d'une ambassade envoyée à Jésus par le roi d'Édesse, en Syrie, pour l'inviter à venir fixer sa demeure chez lui et lui promettre un royal accueil, qui le dédommagerait de l'obstination des Juifs à le repousser. Ce fait n'est pas sans analogie avec celui qui nous occupe. C'est ici l'une des premières manifestations du monde païen en faveur de l'Évangile, le prélude de l'attrait que sa beauté morale exercera bientôt sur toute l'humanité. — Jésus, au moment où cette demande lui fut

transmise, se trouvait sans doute dans le parvis des femmes, où l'on entrait après avoir traversé celui des Gentils. Jésus enseignait fréquemment dans cet endroit (t. II, p. 215). — L'art. τῶν et le partic. prés. ἀναβαινόντων indiquent une catégorie de personnes connue et permanente, la classe des prosélytes qu'on est habitué à voir arriver en temps de fête. Le terme προσῆλθον, *s'approchèrent*, a quelque chose de grave et de solennel. L'expression «*Seigneur*» montre quel respect ils éprouvent pour le disciple d'un pareil maître. — L'imparf. ἠρώτων, *ils demandaient*, exprime une action commencée qui attend son complément : la réponse de Philippe. — Θέλομεν : *nous sommes décidés à...* Procure-nous-en les moyens! — Le terme ἰδεῖν, *voir*, tire son sens du contexte. Ces étrangers emploient l'expression la moins exigeante et la plus humble : à voir Jésus de plus près! — L'apposition «*originaire de Bethsaïda, en Galilée,*» peut servir à expliquer la raison pour laquelle ces Grecs s'adressèrent à Philippe. Ils étaient peut-être d'une contrée voisine, de Décapolis, de l'autre côté de la mer de Galilée, où se trouvaient des villes entièrement grecques. Il est remarquable que Philippe et André, les deux disciples qui servent d'intermédiaire à ces Grecs, soient les seuls dont le nom soit d'origine grecque. Comme le dit Hengstenberg, le nom grec marchait de pair avec la culture hellénique.

Philippe sent la gravité de la démarche qu'on réclame de lui. Jésus avait toujours limité son activité au peuple juif, d'après le principe qu'il avait posé lui-même pour le temps de son ministère terrestre (Matth. XV, 24) : «*Je ne suis envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël.*» Il n'ose prendre seul l'initiative d'une demande qui entraînerait pour Jésus une déviation de sa conduite habituelle, et il présente la chose à André; c'est celui des quatre disciples placés les premiers en rang qui, dans les catalogues

apostoliques, se trouve le plus rapproché de Philippe; nous l'avons vu deux fois mentionné avec Philippe ch. I et VI; et nous avons déjà rappelé, ch. VI, que ces deux apôtres, que Jean se plaît à nommer si particulièrement, paraissent, d'après la tradition, n'avoir pas été étrangers à la composition de notre évangile. Après avoir délibéré, ils se décident à présenter, tous deux ensemble, cette demande au Seigneur. Ce fut probablement André qui porta la parole; c'est pourquoi son nom est placé le premier.

Cette circonstance produit sur Jésus une impression profonde. Pourquoi cela? D'abord elle réveille en lui le sentiment de sa royauté sur le monde païen. Des besoins religieux exprimés par des Gentils, et à lui : c'est comme la première brise du monde nouveau. Mais cette royauté de Jésus sur les païens ne peut se réaliser qu'autant qu'il aura été affranchi lui-même de l'enveloppe juive et élevé à une nouvelle forme d'existence. Sa pensée se porte donc immédiatement sur le fait par lequel seul peut se réaliser ce nouvel ordre de choses : la voie du Calvaire se découvre à ses yeux. Ne le sait-il pas : c'est du haut d'une croix qu'il attirera le monde à lui (II, 19. III, 14. 15. X, 15. 16). Aussi plutôt que de répondre par un oui ou par un non à la demande qui lui est adressée, il s'absorbe dans les réflexions qu'évoque en lui cette démarche. Les païens heurtent à la porte du royaume de Dieu : c'est le signal de l'heure décisive pour lui-même (v. 23-30), pour l'humanité (v. 31-33), et tout particulièrement pour Israël (v. 34-36).

Ce discours renferme une réponse indirecte à la demande des Grecs : « Le temps de mon contact avec les païens approche, il est vrai; mais il n'est pas encore là. » Cependant cette réponse négative, implicitement contenue dans les paroles de Jésus, n'empêche point qu'en traversant le parvis des païens pour sortir du Temple, il n'ait

accordé à ces Grecs le témoignage de sympathie qu'il n'a refusé à aucun de ceux qui l'ont cherché. Jean se tait sur ce point parce que l'importance de cette scène est, pour lui, ailleurs.

V. 23. « **Jésus leur répondit**[1] **: L'heure est venue où le Fils de l'homme doit être glorifié.** » — Ἀπεκρίνατο est certainement préférable à ἀπεκρίθη. Voir à V, 19. C'est moins ici une réponse positive qu'une méditation à laquelle Jésus se livre à l'occasion de cette demande. — Les premiers mots : « *L'heure est venue,* » renferment en germe tout le discours suivant, dans lequel Jésus dévoile sous divers aspects la grandeur de l'heure présente. L'heure dont il parle est celle de sa transformation personnelle et de son retour à l'état divin par le passage de la mort. Ce qui se passe lui en fait comprendre l'imminence. Il est arbitraire, ici comme ailleurs, d'appliquer l'expression δοξασθῆναι, *être glorifié*, à la reconnaissance de Jésus comme Messie et à l'extension de son règne chez les païens (Lücke, Reuss). Les derniers mots des v. 25 et 26 montrent que Jésus pense avant tout à l'exaltation céleste de sa personne; son action sur les païens ne sera qu'une conséquence de ce changement; XVII, 1. 2. 5. Le terme de *Fils de l'homme* lui est précisément inspiré ici par ce sentiment de la fin prochaine de son état terrestre. Il ne cessera pas sans doute d'être homme dans sa gloire; mais alors son humanité sera élevée à la possession de l'état divin; et c'est ainsi qu'il pourra communiquer sans entrave avec le monde entier. — Au v. 24, Jésus exprime par une image, et au v. 25 en termes propres, la condition douloureuse de cette glorification.

V. 24. « **En vérité, en vérité, je vous dis que, si le grain de froment ne meurt après être tombé dans la**

---

1. ℵ B L X : αποκρινεται au lieu d'απεκρινατο.

terre, il demeure seul; mais s'il meurt, il produit beaucoup de fruit. » — Jésus fait entendre ce qui doit se passer pour lui avant qu'il puisse répondre aux besoins dont le premier symptôme vient de se manifester à lui. Tant que le grain de blé demeure dans le grenier, il se conserve, mais sans puissance de reproduction; dès qu'il est jeté en terre, ses enveloppes se décomposent; il périt, comme grain, mais pour reparaître dans une multitude d'êtres semblables à lui. Cette image était d'autant mieux appliquée en ce moment, que le grain de blé avait une grande place dans les mystères grecs. — L'affirmation énergique ἀμὴν ἀμήν se rapporte au contraste que Jésus sait exister entre cette nécessité douloureuse et les rêves de gloire des disciples.

V. 25. Application de cette image : « **Celui qui aime sa vie, la perdra; et celui qui hait sa vie dans ce monde-ci, la conservera en vie éternelle.** » — Il n'est pas douteux, d'après la liaison du v. 23 au v. 24 et du v. 24 au v. 25, que Jésus ne parle ici par rapport à lui-même. Cette loi fondamentale de la vie humaine qu'il a si souvent appliquée à ses disciples (Matth. X, 39; XVI, 25; Marc VIII, 35; Luc IX, 24; XVII, 33), il s'y déclare soumis comme eux. Par l'expression *sa vie*, ψυχή, Jésus désigne le souffle de la vie naturelle avec toutes les facultés dont elle est ornée. Cette vie physique et psychique est bonne, en tant que point de départ de l'existence humaine, et Jésus la possède aussi. Mais sa destination n'est point de se maintenir et de se perpétuer telle quelle; elle doit être transformée, par une communication divine, en vie supérieure, spirituelle, éternelle; et, pour cela, il faut que l'homme ait le courage de la livrer, de la sacrifier, de l'immoler par le renoncement; autrement, après avoir fleuri un moment et s'être plus ou moins pleinement satisfaite, elle dépérit et se fane

pour toujours. Ainsi, à supposer que Jésus, ne recherchant que sa sûreté personnelle, s'en fût allé chez les Grecs pour enseigner, comme Socrate, ou pour organiser l'État, comme Solon, il eût par là momentanément conservé sa vie; mais en réalité il l'eût perdue. Ne l'ayant point livrée à Dieu, il n'eût pu la recevoir de lui transformée. En voulant la conserver à tout prix, il l'eût vouée à la fragilité et à la mort. C'est en renonçant à être un sage qu'il est devenu un Christ; c'est en sacrifiant le trône de Salomon qu'il a obtenu celui de Dieu. Lange fait remarquer avec profondeur que cette parole renfermait la sentence de l'hellénisme. Qu'était la civilisation grecque? La vie humaine cultivée au point de vue de la jouissance et soustraite à la loi du renoncement. — L'expression *la perdra* renchérit sur celle du v. 24 : *demeure seul.* — Le terme μισεῖν, *haïr*, renferme ici l'idée d'un généreux mépris et caractérise bien la noble ambition qui vise plus haut que ce monde. L'expression : *en vie éternelle*, opposée, comme elle l'est ici, à : *dans ce monde-ci*, se rapporte non-seulement à la nature supérieure de cette vie, mais aussi à l'époque future dans laquelle elle éclatera.

V. 26. Cet axiome moral, qui domine la vie du maître, s'applique aussi à celle des disciples : « **Si quelqu'un me sert, qu'il me suive; et là où je serai, mon serviteur y sera aussi; si**[1] **quelqu'un me sert, mon Père l'honorera.** » — Ἀκολουθεῖν, *suivre*, ici : sur la voie du sacrifice et de la mort qui est en même temps celle de la glorieuse métamorphose. L'expression : « *Où je suis*, » se rapporte à l'état de gloire céleste de Jésus, et la promesse : « *Y sera aussi*, » à la participation du disciple fidèle à cet état, XVII, 24. — Τιμήσει, *honorera*, rappelle le δοξασθῇ, *doit être glorifié*,

1. ℵ B D L X It. Syr. retranchent και devant εαν τις.

du v. 23. Le Père honorera le serviteur, comme il a glorifié le maître. C'est là pour l'un et pour l'autre *conserver* cette vie qu'ils ont donnée. Peut-être André et Philippe avaient-ils vu avec une satisfaction un peu charnelle ces personnages étrangers prêts à rendre hommage à leur maître. Jésus, qui fait taire incessamment chez lui ces aspirations de la vie naturelle, les abat d'un mot chez ses disciples. Mais, après avoir énoncé la loi qui l'oblige à mourir, il ressent immédiatement, dans tout son être, le contre-coup de cette pensée redoutable : la croix.

V. 27 et 28 *a*. « **Maintenant mon âme est pleine de trouble; et que dirai-je? Père, délivre-moi de cette heure? Mais c'est à cause de cela que je suis venu au-devant de cette heure. 28 *a* Père, glorifie ton nom.** » — *L'âme*, ψυχή, est le siége des émotions naturelles, comme *l'esprit*, πνεῦμα, est celui des émotions religieuses. Voir à XI, 33. Jésus emploie ici le premier de ces termes, parce que c'est la perspective de ses douleurs personnelles qui l'émeut en ce moment. — Le parf. τετάραχται indique un état dans lequel le Seigneur se sent entièrement plongé. Ce trouble intérieur se révèle à lui surtout par l'hésitation qu'il éprouve lorsqu'il veut épancher son cœur par la prière. D'ordinaire, il a une vue distincte de ce qu'il doit demander au Père; mais en ce moment, cette clarté lui manque. Comme le fidèle dans l'état que décrit saint Paul Rom. VIII, 26, il ne sait comment il doit prier. Cette question: « *Que dirai-je?* » il ne l'adresse proprement ni à Dieu, ni aux hommes; il s'interroge ainsi lui-même. Son sacrifice restant libre jusqu'au bout, il pourrait certainement, s'il le voulait, demander à Dieu de l'en dispenser. Et le Père l'exaucerait, comme toujours. Mais ce cri : « *Père, délivre-moi de cette heure,* » qui, en assurant son repos, perdrait le monde, se le laissera-t-il arracher par la violence de l'angoisse? Non;

Jésus ne se sent pas libre de prier de la sorte. Il est déjà trop avancé sur le chemin de la croix pour s'arrêter si près du terme. Étouffant donc le cri de la nature, il donne essor à la voix de l'esprit : « *Père, glorifie ton nom.* » C'est là sa prière réelle, définitive, celle dans laquelle son âme filiale s'épanche tout entière et qui lui fait recouvrer sa sérénité : « Fais de moi tout ce qu'il te plaira, pourvu que tu tires de moi ta gloire! » — Le mot *maintenant* caractérise cette angoisse actuelle comme une anticipation de celle qui l'attend. — Après les mots : « *Que dirai-je?* » la tournure interrogative que nous donnons à cette prière : « *Père, délivre-moi de cette heure?* » n'a rien que de naturel. C'est là la prière que lui conseillerait la nature; il l'exprime hypothétiquement, afin d'apprendre à ses disciples à faire taire, dans une position semblable à la sienne (v. 26), la voix de la chair, et à ne laisser parler devant Dieu que celle de l'esprit. Lücke, Meyer, Hengstenberg, font de cette parole une prière réelle, que Jésus rétracterait aussitôt après. Mais ce brusque revirement d'impression n'a-t-il pas quelque chose de forcé? — Les expressions : « *à cause de cela,* » et : « *pour cette heure,* » semblent faire pléonasme. On pourrait donner à toute cette phrase le sens interrogatif : « Mais est-ce donc pour cela que je suis arrivé jusqu'à cette heure? » c'est-à-dire pour la reculer indéfiniment. Ou bien l'on pourrait mettre une virgule après ἦλθον et faire des mots *pour cette heure* un appendice explicatif de *à cause de cela :* « C'est pour cela que je suis venu (au monde), c'est-à-dire pour cette heure même. » Mais ces deux constructions sont peu naturelles; la première, à cause de l'interrogation précédente; la seconde, à cause de l'opposition évidente de ἦλθον εἰς avec σῶσον ἐκ. Hengstenberg explique διὰ τοῦτο dans ce sens : « C'est précisément pour que mon âme soit ainsi troublée que je suis arrivé à cette heure-ci. » Meyer et Lücke rapportent ces

mots διὰ τοῦτο à l'idée exprimée dans la prière suivante, la glorification du nom du Père. Ces interprétations sont bien forcées. N'est-il pas plus simple de voir dans le neutre τοῦτο l'expression un peu mystérieuse de ce *quelque chose* qui a jeté son âme dans le trouble et qu'il serait tenté d'éloigner par sa prière, du contenu si sombre de l'heure qui va sonner? Le sens serait ainsi : « C'est en raison de (διὰ) ce qu'il y a à souffrir dans cette heure (τοῦτο), que je me suis dès le commencement rapproché de cette heure. » Jésus veut dire que tout ce qu'il a déjà supporté en vue de la croix ne lui permet plus de faiblir au moment où l'heure redoutable, dans laquelle doit se consommer cette longue mort, va sonner.

M. Colani, dans sa critique de la *Vie de Jésus* de M. Renan, fait dire à Jésus par une étrange inadvertance : « Père, glorifie *mon* nom. » Il dit : « Ce cri : *Père, délivre-moi de cette heure*, se transforme sur-le-champ en la demande de voir *son nom glorifié;* » expression qui, ajoute-t-il, « n'a de sens qu'au point de vue de la doctrine du Logos[1]. » Plus cette altération du texte de la prière de Jésus (*mon* nom substitué à *ton* nom!) est involontaire et instinctive de la part de M. Colani, mieux elle prouve la différence qu'il y a entre le Jésus profondément humain de Jean et le Christ fantastique et métaphysique que la critique prête à l'évangéliste. Que si, après cela, M. Colani ne voit plus dans cette scène sublime qu'« une agonie emblématique, presque simulée, » à qui la faute?

Ce qu'il faut admirer avant tout, dans ce passage, c'est le caractère parfaitement humain de la lutte que se livrent dans le cœur de Jésus la nature et l'esprit; c'est ensuite la sincérité, la candeur avec lesquelles Jésus exprime ses impressions intimes, *sa faiblesse* (Hébr. V, 2), devant tout ce peuple, ne craignant pas de l'initier à la perplexité où le plonge la perspective de ses prochaines souffrances. Certes il faut être bien prévenu pour retrouver dans ce Christ celui

1. *Revue de théol.* 3e série, t. I, p. 382.

du gnosticisme. C'est bien là le Christ de l'histoire et non celui de l'idéalisme philosophique, celui de Dieu et non celui qu'eût inventé l'homme. — Cette scène est, comme on l'a toujours reconnu, le prélude de celle de Gethsémané. Seulement, dans cette dernière, Jésus, se trouvant au fort de l'angoisse, pousse réellement le cri : « *Délivre-moi de cette heure !* » et y substitue ensuite la prière de l'obéissance. Cette nuance délicate, conforme à la différence des deux situations, prouve le caractère strictement historique de chacun des deux récits. Quant à l'opinion qui prétend que Jean a supprimé dans son évangile la scène de Gethsémané comme incompatible avec le caractère divin du Logos, elle tombe d'elle-même devant le passage que nous venons d'étudier. — Remarquons enfin l'admirable gradation de Luc XII, 49. 50, de Jean XII, 27 et de la lutte de Gethsémané, qui révèle si bien l'émotion croissante avec laquelle Jésus s'est approché de la croix.

V. 28 *b* et 29. « **Sur quoi il vint une voix du ciel : Et je l'ai glorifié, et je le glorifierai encore. 29 La foule qui se tenait là et[1] qui avait entendu disait donc que c'était un coup de tonnerre; d'autres disaient : Un ange lui a parlé.** » — Chaque fois que le Fils a accompli un grand acte de consécration personnelle, le Père a répondu par une manifestation sensible. C'est ce qui était arrivé au baptême et à la transfiguration et ce qui se renouvelle en ce moment. En ce jour solennel qui termine son ministère, Jésus se voue à la mort; c'est le moment ou jamais, pour le Père, d'apposer publiquement sur sa personne et sur son œuvre le sceau de son approbation.

Lücke, de Wette, Hengstenberg lui-même, envisagent cette voix du ciel comme un simple coup de tonnerre. En raison de la coïncidence de ce phénomène naturel avec sa prière, Jésus l'interpréterait librement dans le sens indiqué par l'évangéliste. Les rabbins ont donné un nom à ces voix

1. ℵ D Cop. omettent και devant ακουσας.

divines et prophétiques, à ces inspirations mystérieuses, qui s'élèvent du fond du cœur à l'occasion de quelque bruit extérieur : ils les appellent בַּת קוֹל, *fille de la voix*. Mais cette explication fait violence au texte. D'après Jean, ce n'est point un coup de tonnerre qui est interprété par Jésus comme une voix du ciel; c'est au contraire une voix du ciel qui est prise par une partie de la foule pour un coup de tonnerre. D'ailleurs comment Jean, et Jésus lui-même (comp. v. 31 et 32), se permettraient-ils de formuler en une parole divine positive un son uniquement matériel? Le texte ne permet de penser qu'à un phénomène surnaturel. — Le passé *j'ai glorifié* se rapporte au ministère du Seigneur en Israël, qui touche maintenant à sa fin; le futur *je glorifierai*, à l'action prochaine de Jésus sur le monde entier, lorsque du sein de sa gloire il éclairera les païens. Entre ces deux grandes œuvres que le Père accomplit par le Fils se place précisément l'heure si redoutée de Jésus, qui est la transition de la première de ces œuvres à la seconde. Par conséquent, il n'y a point à s'effrayer de cette heure. N'est-elle pas bien entourée? Avant...., le nom de Dieu glorifié en Israël; après...., le nom de Dieu glorifié dans le monde entier; c'est la réponse la plus consolante pour le cœur filial de Jésus (XVII, 1. 2. 4. 5). — Les deux καί font ressortir la relation étroite entre l'œuvre faite et l'œuvre à faire : « Moi qui ai accompli l'une, je saurai bien accomplir aussi l'autre. »

Toute la foule entendit bien un bruit; mais le sens de la voix ne fut perçu par chacun qu'en proportion de son intelligence spirituelle. Ainsi, dans la parole humaine, la bête sauvage ne perçoit qu'un *son;* l'animal dressé y découvre un *sens*, un ordre, par exemple, auquel il obéit aussitôt; l'homme seul y discerne une *pensée*. — Ὄχλος : le plus grand nombre; ἄλλοι : d'autres en plus petit nombre; ceux-

ci paraissent avoir perçu une voix articulée. Comp. Act. IX, 7 avec XXII, 9; XXVI, 13. 14. — Le parf. λελάληκεν (non l'aoriste) paraît signifier qu'à leurs yeux Jésus est désormais un personnage *en possession* d'un message céleste.

V. 30-32. « **Jésus répondit et dit : Ce n'est pas à cause de moi que cette voix s'est fait entendre; mais c'est à cause de vous. 31 Maintenant a lieu le jugement de ce monde; maintenant le prince de ce monde[1] sera jeté dehors. 32 Et moi, quand j'aurai été élevé de la terre, j'attirerai tous[2] les hommes à moi.** » — Ces paroles sont le développement du contenu de la promesse que Dieu vient de faire, de glorifier à l'avenir son nom par Jésus, comme il l'a glorifié dans le passé. — Si Jésus dit que cette voix ne s'est pas fait entendre à cause de lui, ce n'est pas qu'il n'ait pas besoin d'être fortifié; mais il n'aurait pas eu besoin de l'être de cette manière, par une manifestation sensible. Ce que la démarche des Grecs avait été pour lui, en lui faisant comprendre la gravité de l'heure présente pour sa propre personne, ce phénomène céleste doit l'être pour eux, en leur révélant la gravité de la crise actuelle pour eux-mêmes; et d'abord pour le monde en général (v. 31. 32), puis plus spécialement pour Israël (v. 35. 36). — Quant au monde, cette heure est celle de la plus profonde révolution. C'est celle de son jugement (v. 31 *a*); celle de l'expulsion de son ancien maître (v. 31 *b*); celle enfin de l'avénement de son nouveau monarque (v. 32). Le mot νῦν, *maintenant*, au commencement des deux premières propositions, fait ressortir dès l'abord ce caractère décisif du moment présent pour l'humanité.

Juger, c'est constater l'état moral. La croix ouvre le juge-

1. ℵ omet les mots νυν ο αρχων τ. κ. τουτου en les remplaçant par και (confusion des deux του κοσμου τουτου).

2. ℵ D It. Vg. lisent παντα au lieu de παντας.

ment du monde, en ce qu'elle dévoile, aussi complètement que possible, l'état moral de l'humanité naturelle. En la dressant, l'homme se juge; car il manifeste ainsi le fond de rébellion et de haine de Dieu qui est dans son cœur. En passant devant elle après l'avoir dressée, il se juge plus définitivement encore; car il y trouve infailliblement, par la foi, son salut, par l'incrédulité, sa condamnation. Et le jugement divin n'est désormais que la ratification de la sentence que chaque homme porte ainsi sur lui-même en face de la croix. Le jugement du monde date donc réellement du Vendredi-Saint. Sa première manifestation extérieure a été la ruine de Jérusalem; la seconde sera le jugement de l'Église; la troisième, le jugement universel. Comp. les discours Matth. XXIV et XXV, tenus le soir même du jour qui précéda celui où Jésus prononça les paroles qui nous occupent.

Mais, en même temps que le crime de la croix dévoile l'état moral du monde, il comble la mesure de la tolérance accordée à la perversité de son prince. Le crucifiement du Fils de Dieu est le plus odieux et, par là même, le dernier forfait de Satan; ce crime met fin au support de Dieu envers lui et, en conséquence, à son pouvoir. On cite des passages rabbiniques dans lesquels Satan est appelé le *prince du monde.* Mais, en le désignant ainsi, les Juifs se mettaient en dehors de son empire, tandis que Jésus les y renferme aussi bien que les païens (ch. VIII). *Dehors* ne signifie pas seulement : hors de sa charge et de son pouvoir, mais avant tout : hors du monde, son ancien domaine; c'est ce qui ressort de la liaison de ces mots à ceux qui précèdent et de l'opposition du v. 31 au v. 32 (ἐκ τῆς γῆς).

Au renversement de l'ancien dominateur correspond l'avénement du nouveau souverain. Jésus se désigne lui-même comme destiné à remplir ce rôle : κἀγώ, *et moi.* Mais, chose remarquable, tout en substituant son pouvoir à celui de

Satan, ce n'est pourtant pas sur cette terre, d'où Satan est chassé, qu'il établit son règne. Il ne devient pas, comme s'y attendaient les Juifs, le successeur de son adversaire, un autre prince de ce monde; il quitte la terre aussi bien que son rival; il est élevé hors d'elle et au-dessus d'elle; ce sera de cette sphère supérieure qu'il attirera à lui ses sujets; c'est là qu'il réalisera son règne. Pour peu que l'on soit familiarisé avec le langage de Jésus, on comprend qu'il prend ici l'expression *être élevé* dans le même sens amphibologique que III, 14 et VIII, 28. Sa suspension à la croix lui apparaît comme l'emblème, magnifiquement ironique, de son élévation sur le trône. Et ce rapprochement repose sur une vérité très-profonde. N'est-ce pas la croix qui creuse l'abîme entre Christ et le monde (Gal. VI, 14) et qui fait prendre au règne de Dieu ce caractère exclusivement spirituel et céleste qu'il a revêtu depuis le passage de Jésus sur la terre? Une terre arrosée du sang du Fils de Dieu ne saurait être glorifiée sans avoir passé par la destruction et le renouvellement complet. Meyer objecte contre le double sens du mot *être élevé* le régime ἐκ τῆς γῆς, *hors de terre*, et prétend que Jésus ne peut penser ici qu'à son ascension. Il est bien évident que l'expression *hors de terre* ne se rapporte pas seulement à la petite distance entre le sol et les pieds du crucifié. *Hors de terre* désigne l'expulsion ignominieuse de l'existence terrestre par une peine capitale quelconque. C'est dans le mot *être élevé* qu'est renfermée l'allusion au supplice particulier de la croix. Mais qui ne sentirait combien cette expression : *hors de terre*, rapportée à l'Ascension, serait déplacée? Le seul régime naturel de *être élevé*, dans ce sens, eût été : *dans le ciel.*

La croix et l'Ascension réunies ont complètement affranchi Jésus de tous les liens terrestres et de toutes les obligations nationales et l'ont mis en demeure d'étendre au

monde entier son activité, de devenir le *Seigneur de tous* (Rom. X, 12). «*Je les attirerai tous à moi;*» *tous*, non-seulement les Juifs, mais tous les hommes et spécialement les Grecs. C'est de ce mot *tous* et du futur *attirerai* que ressort la réponse de Jésus à la demande qui avait occasionné ce discours. L'heure de l'appel des Grecs approche; mais avant qu'elle sonne, une autre heure doit encore sonner! — Quelques théologiens ont restreint l'application du mot *tous* aux élus; ou bien on l'a entendu dans ce sens : des hommes de tout peuple; Meyer, en échange, le prenant dans le sens le plus absolu, semble y trouver la notion du salut final universel. Mais ἑλκύειν, *attirer*, ne désigne pas nécessairement un attrait efficace. Ce mot se rapporte à la prédication de la croix dans le monde entier et à l'action du Saint-Esprit qui l'accompagne. Cet attrait céleste n'est point irrésistible. — Le dernier mot : *à moi*, littéralement : *à moi-même*, fait allusion à la position unique que Jésus va occuper désormais tout à la fois hors de la terre et au-dessus de la terre. Exclu du monde par la croix, élevé au ciel par l'Ascension, Jésus s'entourera d'un nouveau peuple de même nature que lui, étranger à la terre et d'essence céleste, son corps spirituel, l'Église. Et la puissance par laquelle il le formera sera uniquement cet attrait céleste qui partira simultanément de sa croix et de son trône, et dont il sera lui-même et le but et l'auteur.

Ces deux versets renferment toute l'histoire de l'Église aussi bien au point de vue négatif et polémique, la destruction progressive du règne de Satan, qu'au point de vue positif, l'établissement graduel du règne de Dieu.

V. 33. «**Or il disait cela faisant entendre de quelle mort il allait mourir.**» — Cette explication de Jean est déclarée fausse par plusieurs interprètes modernes (Meyer, Reuss, etc.). Ils auraient raison, si Jean voulait dire que

Jésus, en parlant comme il vient de le faire, n'a en vue que sa croix. Mais qui peut croire, après avoir lu les ch. XIV-XVI, que l'évangéliste se soit représenté Jésus attirant les hommes uniquement du haut de sa croix et non aussi du sein de sa gloire (XIV, 12. 13; XV, 26. 27; XVI, 7-11)? Le sens du mot σημαίνων est donc celui-ci : « En donnant cette forme à sa pensée, Jésus faisait pressentir le genre de mort qu'il allait subir. » Et nous venons de voir que cette remarque est parfaitement exacte et ne prête rien à Jésus qui ne fût réellement dans sa pensée.

Ce passage, où Jésus, après avoir frémi à la vue de sa croix, se raffermit en traçant à grands traits le tableau de l'immense révolution qu'elle opérera, doit être comparé au morceau de saint Paul Col. II, 14. 15, où cet apôtre représente Jésus exposant les puissances infernales en spectacle, les dépouillant de leur pouvoir et triomphant d'elles *sur la croix*. Comp. également le passage 2 Cor. V, 14-17, d'après lequel la mort de Christ est la mort implicite et virtuelle de tout le genre humain et le moyen du renouvellement universel : « *C'est une nouvelle création; les choses vieilles sont passées; voici, toutes choses sont devenues nouvelles.* »

V. 34. « **La foule lui répondit**[1] **: Nous avons appris par la loi que le Christ demeure à toujours; comment donc dis-tu : Il faut que le Fils de l'homme soit élevé? Qui est ce Fils de l'homme?** » — Cette objection du peuple était naturelle : Satan une fois détrôné et expulsé avec ses sujets, le Messie, d'autre part, élevé dans une sphère supérieure avec ceux qu'il attire à lui, qui donc restera sur la terre? Rien de moins conforme que cette perspective au programme juif d'après lequel le royaume messianique était simplement une terre glorifiée, et le Messie, l'heureux rival

1. ℵ B L X ajoutent ουν à απεκριθη.

et successeur de Satan, le souverain permanent du nouvel Eden. C'est donc bien à tort que M. Colani[1] prétend que l'évangéliste, en mettant une telle objection dans la bouche des auditeurs de Jésus, leur prête un point de vue qui n'est que le sien propre. — Les passages auxquels les Juifs font allusion sont ceux dans lesquels le Messie est dépeint comme fondant sur les ruines des royaumes païens, détruits par le jugement, un empire éternel : Es. IX, 6; Ps. CX, 2-4; Dan. VII, 14, etc. — Sur le terme *la loi*, voy. t. II, p. 311. — Pour se tirer de la difficulté, et avant même que Jésus réponde, les objectants ont recours à une supposition. Le Fils de l'homme, ce nom qu'aime à se donner Jésus, ne désignerait-il pas un personnage autre que le Christ? Cette supposition n'est pas sans analogie avec celle à laquelle paraît s'être livré Jean-Baptiste dans sa prison. Voy. t. I, p. 309-311. Ce sens que nous donnons à la réponse des Juifs, est bien plus naturel que celui de Meyer : « Quel étrange Messie, que celui dont tu nous parles là! » Il devrait y avoir, dans ce sens, non pas : « Qui est ce Fils de l'homme? » mais : « Quel est donc ce Christ? » — Nous avons déjà fait voir (t. I, p. 339) qu'il résulte de cette réponse du peuple que le nom de Fils de l'homme n'était point usité en Israël pour désigner le Messie, et qu'il faut l'envisager plutôt comme une création de Jésus lui-même. Nous nous rencontrons en ce point avec M. Colani[2]. Mais cet auteur commet, ici encore, une étrange erreur, quand il prétend que, pour trouver dans la bouche de Jésus ce titre de Fils de l'homme, il faut remonter « au moins quatre mois en arrière, au passage VIII, 28. » Jésus venait au contraire d'employer ce terme quelques instants auparavant et dans ce même discours (v. 23).

1. *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps*, p. 31.
2. *Ibid.* p. 75 et suiv.

V. 35 et 36. «**Jésus leur dit donc : La lumière n'est plus qu'un peu de temps avec vous**[1]**; marchez pendant que**[2] **vous avez la lumière, de peur que les ténèbres ne vous surprennent; et celui qui marche dans les ténèbres, ne sait où il va. 36 Pendant que**[3] **vous avez la lumière, croyez en la lumière, afin que vous deveniez enfants de lumière. Jésus leur dit cela; puis, s'en étant allé, il se cacha d'eux.**» — Après avoir dévoilé l'importance de l'heure qui s'approche, pour le monde entier, Jésus applique spécialement cette vérité à Israël et à ses auditeurs. — Ce n'était plus le temps d'enseigner et de discuter. Jésus, au lieu de répondre à la question qui lui est faite, adresse aux Juifs une dernière sommation. Aussi Jean dit-il εἶπεν, *il dit, déclara*, non ἀπεκρίθη, *il répondit*. Le soleil est sur le point de se coucher pour Israël. Que chacun se hâte donc de croire; car, une fois privé de cette lumière, le peuple sera semblable à un voyageur perdu dans la nuit et qui erre sans but. Comme les v. 31 et 32 renfermaient l'histoire de l'Église, ce v. 35 résume celle d'Israël depuis le jour où parlait Jésus. Sans doute, la prédication apostolique fut encore accordée à ce peuple; mais, une fois lancé sur la pente de l'incrédulité, il n'eût pu que bien difficilement changer de direction; il ne le fit point, et cette dernière grâce, la prédication des apôtres, lui fut bientôt retirée. Dès lors, Israël a erré dans le désert de ce monde, comme une caravane sans point de mire et sans guide. — Περιπατεῖν, *marcher*, avancer vers le but; dans l'application, arriver au salut en croyant. — Des deux leçons ἕως, *pen-*

1. ΑΕFGHSUΔΛ la plupart des Mnn. Syr. lisent μεθ' υμων. ℵBDKL MX 20 Mnn. It. Vg. Cop.: εν υμιν.

2. ABDKLX 4 Mnn. lisent ως au lieu de εως que lisent tous les byzantins ainsi que ℵ.

3. ℵABDL: ως au lieu de εως.

dant que, et ὡς, *autant que*, la première est certainement préférable. Elle se rattache bien plus étroitement à l'idée dominante du morceau : « *Un peu de temps.* » Il en est de même au v. 36. — Une égale solennité règne dans les deux déclarations, v. 35 et 36; seulement dans la première domine l'accent de la pitié; dans la seconde, celui de la tendresse. Le dernier mot du Sauveur à son peuple devait être une invitation, et non point une menace : « Pendant que vous avez encore devant vous la révélation vivante du bien (φῶς), reconnaissez-la, croyez, et devenez (γένησθε) ce que vous croyez déjà être. » L'expression *enfants de lumière* désigne des hommes tellement saturés de la lumière divine qu'ils sont lumineux eux-mêmes.

Tel fut l'adieu de Jésus à Israël. Les mots : « *Il dit ces choses,* » signifient dans ce contexte : Jésus ne leur donna pas d'explication, ne leur fit pas d'autre réponse. Après cela, il se retira; et le jour suivant, il ne reparut pas. Ce n'était pas cette fois un simple nuage qui leur voilait le soleil; le soleil s'était couché.

TROISIÈME SECTION.

XII, 37-50.

Coup d'œil rétrospectif sur le fait de l'incrédulité juive.

Ce morceau, qui forme la clôture de la seconde partie de l'évangile, est envisagé par plusieurs interprètes comme offrant le résumé de l'histoire du *ministère public* de Jésus. Selon ces auteurs, ch. V-XII présenteraient le tableau de l'activité publique du Seigneur, tandis que ch. XIII-XVII retraceraient celui de son *activité privée*. Mais cette manière

de voir est superficielle; il y a, entre ces deux parties, un contraste bien plus profond que celui-là : c'est celui de l'incrédulité et de la foi, de l'incrédulité en Israël et de la foi chez les disciples. Et n'est-il pas bien aisé de voir que l'objet réel de l'épilogue dont nous allons nous occuper, n'est nullement le ministère public de Jésus en général, mais uniquement le fait de l'incrédulité juive? C'est le résultat anormal et inattendu de l'œuvre messianique en Israël qui provoque l'attention de l'évangéliste et qui devient pour un moment l'objet de sa méditation. Dans le premier morceau, v. 37-43, Jean explique les causes du fait qui le préoccupe, et dont il vient de retracer l'histoire; dans le second, v. 44-50, il en fait comprendre la gravité et pressentir les conséquences éternelles.

I.

Les causes de l'incrédulité juive : v. 37-43.

Si les Juifs sont réellement le peuple élu, préparé par Dieu pour recevoir le Messie et porter le salut aux autres nations, ne résulte-t-il pas du fait même de leur incrédulité envers Jésus-Christ, que ce personnage n'est point le Messie? Ou, sinon, comment s'expliquer ce grand paradoxe de l'histoire? Les ch. IX-XI de l'épître aux Romains sont destinés aussi à résoudre cette énigme; ce problème devait être, en effet, la grande question apologétique du temps des apôtres. C'est ce qui explique pourquoi ce morceau de Jean renferme tant de pensées qui forment également le fond de la dissertation de saint Paul.

V. 37 et 38. « **Or, quoiqu'il eût fait tant de miracles en leur présence, ils ne croyaient pas en lui, 38 afin que s'accomplît la parole qu'Ésaïe le prophète avait prononcée : Seigneur, qui a cru à notre prédication, et le bras**

de l'Éternel, à qui a-t-il été révélé?» — Jean commence par démontrer que, quelque irrationnel que soit le fait dont il s'occupe, ce fait n'en était pas moins inévitable; en effet, il était prédit, et la prophétie devait s'accomplir. — Que de motifs à croire ne se trouvaient pas pour les Juifs dans l'apparition et particulièrement dans les miracles de Jésus! Τοσαῦτα, dans nos évangiles, s'applique toujours au nombre, non à la grandeur (VI, 9; XXI, 11). Jean suppose donc que Jésus a fait un bien plus grand nombre de miracles que les six qu'il a racontés. Comp. aussi VII, 3; XX, 30. Comment peut-on soutenir qu'il a voulu raconter tout ce qu'il savait? — Le terme σημεῖα, *signes*, rappelle le caractère éclatant, et les mots ἔμπροσθεν αὐτῶν, *en leur présence*, la complète publicité de ces œuvres. — L'imparf. *ils ne croyaient pas* fait ressortir l'opiniâtreté des Juifs dans leur incrédulité.

Une impartiale exégèse ne saurait affaiblir le sens de ἵνα, *afin que*, en faisant ici ce mot synonyme de ὥστε, *de sorte que*. — Le passage cité par Jean est Es. LIII, 1. Le prophète, au moment de décrire l'abaissement et les souffrances du Messie, déclare qu'un tel message ne sera point accueilli favorablement du peuple, tant il est peu conforme à ses aspirations charnelles. Or, si l'annonce du Messie souffrant a été repoussée, combien plus devait-il l'être lui-même! C'est sur cet *a fortiori* que repose l'application que l'évangéliste fait de ce texte à ses contemporains. « *Qui a cru?* » Il y aura sans doute des croyants, mais en bien petit nombre : on les comptera. — Hengstenberg rapporte l'expression ἀκοή (*audition*, d'où : *chose entendue*) à la relation entre les prophètes et Jéhovah : « Ce que nous avons entendu de ta bouche. » Il est plus naturel de l'appliquer à la relation des prophètes avec leurs auditeurs : « Ce que nous faisons entendre aux hommes. » — Ce premier terme

désigne l'enseignement de la vérité divine; le second, *le bras de l'Éternel*, se rapporte aux actes de puissance divine, aux miracles opérés par le Messie.

Il y a plus; l'incrédulité juive n'était pas seulement inévitable comme fait prédit; elle l'était encore comme fait voulu de Dieu et auquel coopérait sa toute-puissance:

V. 39 et 40. « **Aussi bien ne pouvaient-ils croire, parce qu'Ésaïe avait dit encore: 40 Il a aveuglé leurs yeux et endurci[1] leurs cœurs, afin qu'ils ne voient point des yeux et qu'ils ne comprennent[2] point du cœur et qu'ils ne se convertissent[3] pas et que je ne les guérisse[4] pas.** » — L'incrédulité du peuple envers un Messie si magnifiquement signalé avait beau paraître impossible. Elle ne pouvait pas ne pas être; car la toute-puissance de Dieu travaillait à réaliser ce que sa toute-science avait prédit et à faire commettre à Israël l'impossible. C'est cette gradation que Jean fait ressortir en disant v. 39 : « *Ils ne pouvaient croire,* » tandis qu'au v. 37, il avait dit simplement : « *Ils ne croyaient pas,* » et en indiquant par le mot πάλιν (*de nouveau, encore*) que c'est ici une seconde idée qui sert à compléter la première. Cette liaison est également la seule conforme au sens du passage que Jean va citer. — Διὰ τοῦτο porte, comme toujours chez Jean (V, 18; X, 17; etc.), sur le ὅτι suivant : « Et voici pourquoi ils ne pouvaient pas croire : c'est qu'Ésaïe, dans un autre passage (πάλιν), avait dit... » Cette parole est tirée d'Es. VI, 9. 10. La citation n'est exactement conforme ni au texte hébreu, d'après lequel c'est Ésaïe qui, par l'ordre de Dieu, doit aveugler et endurcir le

1. Au lieu de πεπωρωκεν que lisent les byzantins, A B K L X lisent επωρωσεν, ℵ et Didyme επηρωσεν.

2. Au lieu de νοησωσιν, ℵ K plusieurs Mnn. Chrys. : συνωσιν.

3. ℵ B D : στραφωσιν au lieu d'επιστραφωσιν.

4. Tous les Mjj., excepté L U**, lisent ιασομαι au lieu de ιασωμαι.

peuple : « *Engraisse le cœur de ce peuple,* » — ni à celui des LXX, d'après lequel cet endurcissement est un résultat auquel Dieu ne concourt en aucune manière : « *Le cœur de ce peuple s'est endurci.* » Le texte de Jean est, pour le sens, parfaitement conforme à celui du prophète; car le sujet sous-entendu des deux verbes chez Jean ne peut être que Dieu; or il est évident que, dans Ésaïe, le prophète, en exerçant ce jugement, n'est que l'instrument de l'action divine. Ce passage prouve que l'évangéliste ne dépendait nullement de la traduction grecque et connaissait le texte hébreu. — Τυφλοῦν, *aveugler,* désigne la privation de la lumière intellectuelle, du sens du vrai; πωροῦν, proprement : *raccornir la peau*, la privation de la sensibilité morale, du sens du bon. De la privation de ces deux organes doit résulter l'incrédulité; le peuple pourra voir miracle sur miracle, entendre témoignage sur témoignage, et pourtant ne pas discerner le Messie. La leçon ἰάσομαι, « *et je les guérirai* », c'est-à-dire : «après les avoir assez châtiés, je finirai par les guérir,» quoique appuyée par presque tous les Mjj. (elle se trouve aussi dans les LXX, dans les Mss. A B), n'est qu'une correction destinée à adoucir la dureté apparente de la menace divine. Elle est inadmissible dans ce contexte; la force du redoutable ἵνα μή, *afin que je ne...*, s'étend évidemment jusqu'à la fin de la phrase.

Nous avons constaté le sens des paroles du prophète et de celles de l'évangéliste; comment le justifier? Ces déclarations seraient inexplicables et profondément révoltantes si, au moment où Dieu les adresse à Israël et le traite de la sorte, ce peuple était encore dans l'état normal, s'il était encore *son* peuple. Mais non; en envoyant Ésaïe, Dieu lui dit : « *Va et dis à* CE *peuple* » (Es. VI, 9). Et l'on sait ce que veut dire un père, lorsque, en parlant de son fils, il dit non plus : mon enfant, mais : cet enfant; la relation paternelle est déjà rompue; le lien moral n'existe plus. C'est à ce

point de vue qu'il faut se placer pour apprécier convenablement la dispensation divine qui nous occupe. Elle doit être rangée dès l'abord dans la catégorie des châtiments. Dieu ne dispose pas arbitrairement de l'âme de ses créatures pour l'accomplissement de ses plans; mais la créature qui a volontairement abusé de la grâce divine, s'attire une punition terrible. Du rang de *but* elle est dégradée à celui de *moyen;* de personne elle devient matière. L'homme peut bien, en effet, se refuser à glorifier Dieu par son obéissance volontaire et par son salut qui en serait la suite : il ne saurait empêcher Dieu de se glorifier en lui par un châtiment qui fasse éclater publiquement le caractère odieux du péché auquel il a persisté à se livrer. «Dieu, dit Hengstenberg, a constitué l'homme de telle sorte que, quand il ne résiste pas aux premiers commencements du péché, il faut qu'il cesse de disposer de lui-même, et qu'il obéisse jusqu'au bout» à la puissance à laquelle il s'est donné. Dieu ne permet pas seulement ce développement du mal; il le veut et il y concourt. Mais comment, dira-t-on, la sainteté de Dieu, ainsi comprise, se concilie-t-elle avec son amour? C'est ce que saint Paul explique aux Juifs par un exemple, Rom. IX, 17. Dès le moment où Pharaon ne veut pas consentir à écouter Dieu et à être sauvé, il faut du moins qu'il serve au salut des autres. Pour cela Dieu le prive à la fois du sens du vrai et du sens du bon, l'aveugle et l'endurcit, le livre entièrement aux inspirations de son orgueil et le rend sourd même aux calculs de l'intérêt bien entendu, afin que, par l'exemple d'une ruine si éclatante, le monde apprenne ce qu'il en coûte de résister volontairement aux premiers appels de Dieu. Une fois perdu lui-même, par le vertige dont il est frappé il sert du moins au salut des autres. L'histoire de Pharaon se reproduit exactement dans celle des Juifs. Déjà du temps d'Ésaïe la masse du peuple était tellement charnelle que le prophète comprenait qu'elle ne se convertirait point du cœur à un Messie tel que celui qu'il était chargé d'annoncer de la part de Dieu (Es. LIII). D'un autre côté, un tel peuple devait-il se convertir extérieurement et sans changement de cœur à ce Messie, uniquement sous l'influence des prodiges opérés par lui? Non, certes; car cette croyance dont nous avons vu des échantillons dans certains moments du ministère de

Jésus, Jean VI par exemple, n'eût point sauvé Israël; et elle eût entravé la prédication de l'Évangile et compliqué singulièrement l'œuvre divine dans le monde entier. Dieu voulut donc rendre cette fausse foi impossible; il aveugla Israël, afin que les miracles de Jésus fussent à ses yeux comme nuls et non avenus; il l'endurcit, afin que ses prédications demeurassent pour lui de vains sons (Es. VI). Ainsi Israël rejeta franchement et put être rejeté franchement; et cette position tranchée, qui n'empira en rien le sort d'Israël, eut du moins pour le salut du monde les conséquences excellentes que fait ressortir saint Paul Rom. XI. Par son châtiment exceptionnel Israël devint ce qu'il avait refusé d'être par son salut : l'apôtre du monde; et bon gré mal gré, comme Judas, son type, il remplit sa tâche. C'est à ce point de vue que l'on comprend bien les derniers mots de la parole prophétique : « De peur qu'ils ne se convertissent et que je ne les guérisse. » Ils se sont mis dans un tel état, veut dire l'Éternel, que, ne pouvant plus les convertir réellement et leur faire le bien que je comptais leur faire, je suis obligé de les aveugler afin d'empêcher qu'ils ne se convertissent extérieurement, uniquement en vue de leurs intérêts charnels; ainsi, ne pouvant plus les sauver, je puis au moins les faire servir au salut des autres. Il est clair, d'ailleurs, qu'au milieu de ce jugement général chaque individu reste libre de se tourner vers Dieu par la repentance et d'échapper au châtiment de l'endurcissement. Le v. 13 d'Ésaïe et le v. 42 de Jean en sont la preuve.

Quant au rapport de l'incrédulité juive à la prévision divine (v. 37 et 38), Jean n'indique point la théorie métaphysique au moyen de laquelle il parvient à concilier la prescience de Dieu avec la responsabilité de l'homme; il accepte simplement ces deux données, l'une du sentiment religieux, l'autre de la conscience morale. Mais si l'on réfléchit que Dieu est au-dessus du temps, qu'à proprement parler il ne *prévoit* pas un fait qui pour nous est encore à venir, mais qu'il le voit, comme nous contemplons un fait présent; que par conséquent quand il l'énonce à un moment quelconque, avant aussi bien qu'après son accomplissement, il ne le prédit pas, mais le raconte, — la contradiction apparente entre les deux éléments de la conception de Jean, et de l'intuition biblique en géné-

ral, s'évanouit. Une fois prédit, le fait ne peut pas manquer d'arriver sans doute, puisque le regard de Dieu ne peut lui avoir montré comme étant que ce qui sera. Mais il n'en résulte pas que le fait soit parce que Dieu l'a vu; c'est au contraire parce qu'il sera qu'il est devenu l'objet de la vue de Dieu. Ainsi le fait de l'incrédulité juive a été énoncé, vu d'avance par Dieu; mais, comme Jean lui-même vient de le montrer, sa cause réelle n'est nullement cette prévision divine. Il avait sa raison d'être d'abord dans l'état moral d'Israël, puis dans une dispensation divine appropriée à cet état.

V. 41. «**C'est là ce que dit Ésaïe, lorsqu'il**[1] **vit sa gloire et qu'il parla de lui.**» — Jean justifie dans ce verset l'application qu'il vient de faire de la prophétie d'Ésaïe aux rapports d'Israël avec Jésus-Christ. Le Dieu national de ce peuple, le Jéhovah de l'Ancien Testament, l'Adonaï dont Ésaïe, dans cette vision du ch. VI, contemplait la gloire, est personnellement le même être qui s'est incarné en Jésus. C'est ce que saint Paul exprime 1 Cor. X, 4, en appelant Christ «*le rocher spirituel qui accompagnait nos pères*» au désert, et Phil. II, 6, en attribuant à Jésus, avant son incarnation, la *forme de Dieu*, le mode d'être divin. Quelques interprètes ont essayé de rapporter le pron. αὐτοῦ non à Christ, mais à Dieu. Mais les derniers mots : «*Et qu'il parla de lui*,» dans ce sens, seraient oiseux; et cette pensée serait sans but dans le contexte. — La leçon alexandrine ὅτι a contre elle non-seulement le témoignage des plus anciennes traductions, mais aussi le sens général du verset. L'idée qu'Ésaïe dit ces choses «*parce qu'*il vit sa gloire» est bien moins simple et a une teinte dogmatique bien plus prononcée que celle-ci : «il dit ces choses, *lorsqu'*il vit.» — On eût pu conclure des v. 37-41, que pas un Juif n'avait cru ni

1. ℵABLMX quelques Mnn. Cop. Sah. lisent οτι au lieu de οτε que lisent 10 Mjj. (y compris D) tous les autres Mnn. It. Syr. Chrys. etc.

n'aurait pu croire; les v. 42 et 43, en complétant le tableau historique, écartent ce malentendu.

V. 42 et 43. « **Il est vrai, cependant, que, même parmi les chefs, plusieurs crurent en lui; mais, à cause des pharisiens, ils ne le confessaient point, de peur d'être chassés de la synagogue; 43 car ils aimèrent la gloire qui vient des hommes plus que**[1] **la gloire qui vient de Dieu.** » — Jean mentionne cette exception, non pour adoucir la sévérité de l'appréciation d'Ésaïe et de la sienne propre sur l'état du peuple, mais pour montrer que, malgré l'exception qu'il va signaler, cette appréciation conserve toute sa valeur. Là même où la foi fut éveillée, la lâcheté en comprima la profession et le développement. Cette parole remarquable fait voir combien était accablant le joug que l'esprit pharisaïque faisait peser sur Israël; elle contient la clef des paraboles du ch. X. L'endurcissement et l'aveuglement spirituels dont a parlé le v. 40, ont précisément consisté dans l'abandon complet du peuple à la puissance du fanatisme pharisaïque. — Les mots : « *De peur d'être chassés de la synagogue,* » confirment la réalité du décret dont il a été fait mention IX, 22. — Δόξα, au v. 43, est presque pris dans son sens étymologique : opinion, approbation. — La différence de leçon (ἤπερ et ὕπερ) est probablement due à l'*itacisme* (prononciation de η comme ι). Si on lit ὕπερ, il y a deux formes de comparaison combinées, comme pour faire ressortir l'odieux d'une telle préférence. — Il ne faut pas ranger, sans doute, dans la classe de ces lâches, comme le font Lücke et Meyer, les Nicodème, les Joseph d'Arimathée. Jean veut parler de ceux qui restèrent attachés au système juif, de Gamaliel et de tant d'autres, qui furent comme les Érasmes de ce temps-là!

1. ℵ L X 5 Mnn. lisent υπερ au lieu de ηπερ.

II.

La responsabilité d'Israël incrédule : v. 44-50.

La gravité de l'incrédulité juive, dont Jean vient d'exposer les causes cachées, résulte de la grandeur suprême de celui qui en fut l'objet : c'était Dieu lui-même qu'on rejetait, en rejetant Jésus (v. 44-46); c'était la norme du jugement à venir que l'on foulait aux pieds, en repoussant son enseignement (v. 47 et 48); en effet, la parole de Jésus sortait de sa bouche aussi pure qu'il la recevait lui-même de la bouche du Père qui la lui communiquait (v. 49 et 50).

Est-ce ici, comme l'ont pensé Chrysostome, Lampe, Hengstenberg, un nouveau discours que Jésus a prononcé en sortant du Temple, ou, comme l'admettent Besser et Luthardt, en particulier et devant ses disciples seulement? Le v. 36 : « *S'en étant allé, il se cacha d'eux,* » ne permet pas la première supposition; le terme ἔκραξε, *il prononça à haute voix*, n'est pas compatible avec la seconde. De Wette pense que Jean met à tort dans la bouche de Jésus ce discours qu'il a composé lui-même. Mais, en agissant ainsi, l'évangéliste se contredirait, puisque, par le v. 36, il s'est enlevé toute possibilité de placer historiquement un nouveau discours. Presque tous les interprètes modernes envisagent ces paroles comme une récapitulation de l'enseignement public de Christ; et cela est certainement vrai. Seulement, il faut se garder de croire que Jean prétende en aucune manière placer ce discours dans la bouche de Jésus lui-même. Il a, au v. 36, terminé son rôle de narrateur; dès le v. 37, il contemple et médite. Et c'est la prédication du Seigneur qui devient ici l'objet du souvenir et de la contemplation de l'apôtre, comme l'avait été au v. 37 son activité miraculeuse. Les aoristes ἔκραξε καὶ εἶπεν rappellent tous les cas particuliers où Jésus s'était rendu publi-

quement les témoignages dont le contenu est résumé dans les paroles suivantes. Cet emploi de l'aoriste est parfaitement régulier et très-ordinaire en grec; nous ne pouvons le rendre en français qu'au moyen du plus-que-parfait: «Et cependant il leur avait assez dit... il avait proclamé assez haut, eux l'entendant...» Et par ce sommaire de l'enseignement de Jésus, Jean fait ressortir avec éclat la terrible responsabilité et l'inévitable condamnation de ceux qui ont rejeté une telle personne et une telle parole.

V. 44-46. «**Or Jésus s'était écrié disant : Celui qui croit en moi, ne croit pas en moi, mais en celui qui m'a envoyé; 45 et celui qui me contemple, contemple celui qui m'a envoyé; 46 je suis venu comme lumière dans le monde, afin que quiconque croit en moi, ne demeure pas dans les ténèbres.**» — Aucun élément égoïste et purement humain n'a troublé, dans l'apparition de Jésus, la révélation de Dieu; de sorte que, croire en lui, ce n'est d'aucune façon croire en l'homme; mais c'est croire en Dieu, qui se manifeste pleinement en lui. — Οὐ doit se prendre dans le sens absolu, et ne signifie pas seulement ici οὐ μόνον. — La vue dont il est question au v. 45 n'est pas celle du corps; c'est celle qui se développe de la foi et avec la foi, l'intuition de l'être intime et moral de la personne que l'on contemple des yeux du corps. C'est par cette vue que Jésus devient la lumière de l'âme. Celui qui n'y parvient point demeure dans la nuit (v. 46). Comp., pour v. 44 et 45, V, 36; VI, 38; VII, 18; VIII, 18. 28; X, 38, etc., et, pour v. 46, III, 19; VIII, 12; IX, 5. 39. — Quelle responsabilité n'est donc pas attachée au rejet d'une pareille apparition!

V. 47 et 48. «**Et si quelqu'un entend mes paroles et ne croit**[1] **pas, ce n'est pas moi qui le juge; car je ne suis**

1. ℵ A B K L X plusieurs Mnn. It$^{aliq.}$ Syr^{sch} lisent φυλαξη au lieu de πιστευση.

pas venu pour juger le monde, mais pour sauver le monde. 48 Celui qui me rejette et qui ne reçoit pas mes paroles, a déjà son juge : la parole que j'ai annoncée, c'est elle qui le jugera au dernier jour.» — La parole d'un tel être a le même caractère de pureté et de divinité que sa personne. Aussi sera-t-elle l'unique pierre de touche dans le jugement. C'est bien, sans doute, Jésus qui jugera; mais il ne jugera qu'en appliquant à chaque vie la norme de sa parole. Comp. III, 17; V, 24; VIII, 15. — Quelle responsabilité que celle qui s'attache au rejet d'un pareil enseignement! — La leçon φυλάξῃ paraît être une correction destinée à faire de ce discours une prédication morale dans le genre du sermon sur la montagne.

V. 49 et 50. «**Car je n'ai pas parlé de moi-même; mais le Père qui m'a envoyé, m'a lui-même commandé**[1] **ce que je dois dire et comment je dois le dire; 50 et je sais que son commandement est la vie éternelle; aussi, ce que je dis, je le dis comme me l'a dit mon Père.**» — Ces versets sont destinés à expliquer la valeur absolue que Jésus vient d'attribuer à sa parole. Son enseignement est purement et simplement, pour le fonds (τί εἴπω) et pour la forme (τί λαλήσω), celui du Père. Il reçoit, pour chaque cas, un mandat détaillé (ἐντολή), auquel il se conforme fidèlement en enseignant; et cette docilité provient du sentiment qu'il a de la force vivifiante et régénératrice de cette parole que lui confie le Père. Il sait qu'en elle est la source de la vie éternelle pour chaque âme. Voilà pourquoi (οὖν, v. 50 *b*) telle qu'il la reçoit, telle il la rend, sans se permettre d'y rien changer. Comp. V, 30; VII, 18; VIII, 16. 28-29. Il résulte de là que la parole de Jésus doit bien être, comme cela est déclaré dans ce qui précède, la norme du jugement.

---

1. ℵ A B M X 30 Mnn. lisent δεδωκεν au lieu d'εδωκεν.

On ne saurait mieux résumer que Jean ne le fait dans ces quelques propositions le témoignage que Jésus s'est rendu pendant le cours de son ministère en Israël, la valeur absolue qu'il a constamment attribuée à sa personne et à sa parole. Nous le demandons : serait-il admissible qu'en faisant ce sommaire, l'évangéliste n'eût résumé que ses propres compositions? Non; pas plus que dans le v. 37 il ne pourrait, sans être le dernier des fourbes, en appeler contre Israël à des miracles qu'il aurait inventés lui-même. Si l'évangéliste croit au personnage qu'il met en scène et au rôle suprême qu'il lui attribue dans son livre, comment se permet-il de lui prêter des discours entiers qu'il n'a jamais tenus, et cela tout en lui faisant dire : «*Je n'ai rien dit de moi-même, mon Père m'a commandé ce que je dois dire et comment je dois le dire.*» Mettre un semblable principe dans la bouche de Jésus, le Logos, vis-à-vis de son Père, et en même temps, d'un bout à l'autre de son livre, le faire parler, lui, à sa guise, c'est moralement impossible. S'il n'y croit pas, ce serait sur le fondement de miracles de sa propre invention, de discours qu'il saurait n'avoir jamais été prononcés par Jésus, qu'il dresserait ce réquisitoire formidable contre le peuple d'Israël, que renferme cet épilogue... c'est moralement plus impossible encore.

Remarquons, enfin, qu'autant une méditation telle que celle-ci est en place de la part d'un témoin qui avait suivi de ses yeux le développement de l'incrédulité juive et dans un temps où le rejet d'Israël, récemment consommé, préoccupait encore les esprits, autant un tel morceau aurait peu d'à-propos si l'on supposait l'évangile écrit par un auteur qu'aucune circonstance personnelle n'intéressait plus à cette question et à une époque où déjà la cendre de Jérusalem était refroidie, et la question juive refoulée au second plan par des discussions tout autrement importantes pour la foi et le gouvernement de l'Église.

Sur 60 variantes environ que nous avons notées dans les deux ch. XI et XII, nous sommes conduits par l'exégèse à attribuer 2 fautes au T. R. (XI, 41; XII, 2), et 16 au texte alexandrin (XI, 19. 21. 22. 29. 31. 44. 50. 57; XII, 1. 6. 7. 23. 35. 36. 41. 47), dont les plus saillantes sont celles de XII, 7. 35. 36. 41. ℵ a 7 leçons qui lui sont propres, mais dont aucune ne paraît devoir être adoptée; il marche 4 fois avec D.

TROISIÈME PARTIE

XIII, 1-XVII, 26

Le développement de la foi chez les disciples.

La troisième partie de l'évangile, en retraçant les derniers moments que Jésus a passés avec ses disciples, nous fait connaître les suprêmes manifestations de son amour pour eux et nous initie au plein développement de la foi dans leur cœur. Jean oppose ainsi au sombre tableau de l'incrédulité israélite le tableau lumineux de la foi chez les fondateurs de l'Église. Christ opère cette œuvre dans le cœur des siens en se communiquant à eux sous trois formes : par des faits, tels que l'ablution des pieds et l'éloignement de Judas, des discours, dans lesquels il leur dévoile son être le plus intime et leur donne toutes les directions nécessaires pour leur vocation future, et une prière d'actions de grâces, par laquelle il met le sceau sur l'œuvre maintenant achevée. Sous l'empire de ces dernières manifestations, la foi des disciples atteint sa perfection, comme les fruits, leur maturité aux chauds rayons du soleil d'automne ; elle passe, il est vrai, par l'épreuve : l'abaissement profond de Jésus dans le lavement des pieds achève de leur faire connaître un Messie tout autre que celui qu'ils se représentaient ; l'annonce de leur lutte prochaine avec le monde et de la victoire qu'ils remporteront uniquement par la manifestation

spirituelle de Christ en eux, fait évanouir les glorieuses perspectives messianiques qu'ils entretenaient encore dans leur cœur. Mais leur foi sort de l'épreuve triomphante et purifiée : « *Nous croyons que tu es issu de Dieu* » (XVI, 30). Sur quoi, Jésus répond : « *Enfin, vous croyez* » (XVI, 31); et il bénit son Père avec effusion (ch. XVII) de lui avoir donné ces onze qui croient en lui.

Trois cycles :

1° Ch. XIII, 1-30 : Les faits.

2° Ch. XIII, 31-XVI, 33 : Les discours.

3° Ch. XVII : La prière.

PREMIER CYCLE.

XIII, 1-30.

Les faits.

1° Le lavement des pieds : v. 1-20; 2° L'éloignement de Judas : v. 21-30.

I.

Le lavement des pieds : v. 1-20.

Cette section comprend trois morceaux : le préambule (v. 1-3), le fait (v. 4-11) et l'explication du fait (v. 12-20).

1° V. 1-3 : préambule.

Nous avons déjà trouvé au commencement de quelques récits de courts prologues destinés à résumer la situation morale sous l'empire de laquelle le fait raconté ensuite s'est passé : ainsi, II, 23-25; IV, 1-2; 43-45. Ces préambules sont, par rapport au morceau qui suit, ce que le prologue est par rapport à l'évangile en général; celui qui va nous occuper est composé de la même manière que le prologue : le contenu en est emprunté tout entier aux paroles pronon-

cées par Jésus dans le cours du récit auquel il sert d'introduction.

V. 1. «**Avant la fête de Pâques, Jésus, sachant que son heure était venue**[1], **où il devait quitter ce monde pour aller au Père, après avoir aimé les siens**[2] **qui étaient dans le monde, acheva de leur témoigner tout son amour.**» — Les mots: «*Avant la fête de Pâques,*» se rattachent évidemment à la détermination précédente (XII, 1): «*Six jours avant la Pâque,*» et, dans cette relation, ne peuvent guère signifier autre chose que la veille de la fête. Comp. v. 29: «*Achète ce dont nous avons besoin pour la fête.*» Les interprètes qui prétendent ramener le sens de la narration johannique à celui de la narration synoptique, quant au jour du dernier repas de Jésus, donnent ici à l'expression: *la fête de Pâques*, le sens le plus étroit et l'appliquent au repas pascal uniquement. «*Avant la fête de Pâques*» signifierait: «Au commencement du souper, avant que le repas pascal proprement dit eût commencé.» On sent aisément combien ce sens est peu naturel; il devrait au moins y avoir: πρὸ τοῦ δείπνου τοῦ πάσχα, avant *le repas* de la Pâque. La suite confirmera la première explication. — Sur quel verbe porte cette détermination chronologique? Évidemment sur ἠγάπησεν, *il aima.* Mais, comme ce verbe exprime un sentiment permanent dans le cœur de Jésus, plusieurs interprètes ont rejeté ce rapport; Jean pourrait-il dire: «Avant la fête, Jésus aima....»? Les uns envisagent donc les mots εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς comme une parenthèse, ce qui est forcé. Les autres tiennent la phrase suspendue jusqu'au vrai verbe principal, qui serait, selon eux, ἐγείρεται, *il se lève* (v. 4), et auquel se rapporterait le

1. Le T. R. avec les byzantins lit εληλυθεν, les alexandrins ηλθεν.
2. ℵ: τους Ιουδαιους (*les Juifs!*).

circonstanciel de temps : « *Avant la fête* » (de Wette, Lücke). Cette construction est forcée; et une détermination générale, comme celle-ci : « *Avant la fête de Pâques,* » ne saurait s'appliquer à un fait aussi spécial que celui-ci : « *Il se lève de table.* » On a essayé aussi de rapporter ces mots aux participes εἰδώς (Luthardt), ἀγαπήσας (Wieseler). Mais, placés comme ils le sont avant ces participes et en tête de tout le morceau, ils ne peuvent se rapporter qu'au verbe principal, à ἠγάπησε, *il aima.* Cette relation la plus simple est aussi celle qui offre le meilleur sens. Le verbe ἀγαπᾶν, *aimer,* comme le prouve déjà l'aoriste, ne désigne pas seulement ici le sentiment, mais comprend aussi les manifestations extérieures; et Jean veut dire, non que Jésus aima les siens avant la fête, ce qui serait absurde, mais que ce fut en ce moment suprême qu'il acheva de faire éclater envers eux tout son amour, qu'il se surpassa en quelque sorte lui-même dans les témoignages de son amour.

A cette donnée chronologique, Jean rattache une détermination de nature morale : « *Jésus, sachant que....* » Ces mots décrivent le sentiment intime sous l'empire duquel eurent lieu ces dernières manifestations de l'amour de Christ : il savait que son départ était proche. Hengstenberg et d'autres paraphrasent le participe « *sachant* » dans ce sens : « Quoiqu'il sût...., » comme si Jean voulait dire que la perspective de sa grandeur prochaine ne l'empêcha pas de témoigner aux siens son amour jusqu'au bout. Mais ce sentiment ne s'entend-il pas de lui-même? Jean ne veut-il pas dire plutôt que Jésus, *parce qu'*il voyait approcher le moment de la séparation, redoubla de tendresse envers ceux qu'il avait aimés? N'est-ce pas à ce sens que conduit la correspondance des mots : « *De ce monde,* » et : « *Les siens qui étaient dans le monde,* » aussi bien que l'opposition de ceux-ci : « *De ce monde,* » et : « *Au Père* »? Le contraste de

l'état dans lequel il les laisse et de celui dont il va jouir est précisément ce qui fait déborder en ce moment son amour.

Enfin, Jean ajoute une troisième détermination : « *Ayant aimé les siens....* » Ce qui signifie non : « Comme il les avait aimés, il continua à le faire, » mais : « Si, jusqu'à maintenant, il les avait aimés, ce fut en ce moment surtout qu'on put dire qu'il les aima. » — L'expression τοὺς ἰδίους, *les siens*, exprime tout le prix que son cœur attachait à ces êtres dont le Père lui avait fait don et qu'il laissait seuls dans une position si critique. — Εἰς τέλος ne paraît pas avoir en grec le sens : *jusqu'à la fin*. Du moins, Passow ne le mentionne pas, et le Nouveau Testament n'en offre pas d'exemple. Dans les deux passages Luc XVIII, 5 et 1 Thess. II, 16, il faut traduire : *à la fin*, sens qui se trouve aussi dans le grec profane (Passow). Mais, appliquée ici, cette signification est fade. Le sens ordinaire de εἰς τέλος, dans le bon grec, est : *au plus haut degré;* et c'est aussi celui qui convient le mieux ici. En ce dernier moment, les manifestations de sa tendresse atteignirent un degré de vivacité qu'elles n'avaient pas eu jusqu'alors; elles épuisèrent, en quelque sorte, le sentiment qui les produisait.

Comme nous trouvons au v. 2 une nouvelle introduction, qui se rapporte plus spécialement aux faits du lavement des pieds et du départ de Judas, racontés dans ce chapitre, le v. 1 doit être envisagé comme formant le préambule non de ces récits en particulier, mais de toute cette partie de l'évangile, ch. XIII-XVII. C'est, en effet, dans les discours, ch. XIV-XVI, et dans la prière, ch. XVII, bien plutôt que dans le ch. XIII, que se font jour les préoccupations de Jésus que Jean résume dans ce v. 1, et qu'éclata cet amour suprême qu'il rappelle ici. Comp. XIV, 13 : « *Je m'en vais à mon Père.* » XV, 18 : « *Si le monde vous hait, sachez....* » XVI, 28 : « *Je quitte le monde et je m'en vais à mon Père.* »

XVI, 33 : « *Vous aurez de l'angoisse dans le monde.* » XVII, 11 : « *Je ne suis plus dans le monde; mais eux sont dans le monde, et je vais à toi.* » Comp. encore XV, 9. 11. 14; XVII, 23. 24. 26, etc.

V. 2 et 3. « **Et un repas ayant eu lieu**[1], **alors que le diable avait déjà mis au cœur de Judas Iscariote, fils de Simon, de le trahir**[2], 3 **Jésus, sachant que le Père avait remis**[3] **toutes choses entre ses mains, et qu'il était venu de Dieu, et qu'il s'en allait à Dieu...** » — Comme le premier, ce second préambule, qui se rapporte uniquement à la scène suivante, comprend trois déterminations, propres à mettre dans son plein jour l'acte de Jésus.

Et d'abord, une détermination temporelle : « *Un repas ayant eu lieu.* » C'est ainsi que nous paraissent devoir être traduits les mots δείπνου γενομένου. Pour que l'on pût traduire, comme le font plusieurs interprètes : « Le repas étant achevé, » il faudrait ou qu'il y eût l'article devant δείπνου, ou que le contexte indiquât clairement qu'il s'agit ici du repas par excellence, le repas pascal, tandis que les premiers mots du v. 1 : « *Avant la fête de Pâques,* » étaient bien plutôt propres à faire naître l'idée contraire. D'après la leçon alexandrine (γινομένου), le sens serait : « Au moment où commençait un repas » ou « le repas. » Quoique approuvée par Tischendorf et Meyer, cette leçon pourrait bien être une correction destinée à placer, comme cela paraissait naturel, le lavement des pieds au commencement du repas.

---

1. On lit γινομενου dans ℵ (γεινομ.) B L X Or. (4 fois), au lieu de γενομενου que lit T. R. avec tous les autres Mjj. tous les Mnn. et Vss. Or. (1 fois).

2. ℵ B L M X It$^{aliq.}$ Vg. Or. (7 fois) lisent του διαβ. ηδη βεβληκ. εις τ. καρδ. ινα παραδω αυτον Ιουδας Σ. Ισκαριωτης. T. R avec 11 Mjj. les Mnn. It^{plerique} Syr. Or. (3 fois) lit του διαβ. ηδη βεβληκ. εις τ. καρδ. Ιουδα Σ. Ισκαριωτου ινα αυτον παραδω.

3. Les alexandrins, Or. : εδωκεν au lieu de δεδωκεν.

La seconde détermination : « *Alors que le diable avait déjà....,* » n'indique pas uniquement la suggestion diabolique. Le v. 27 suppose que la trahison était déjà consommée, ce qui est conforme aux Synoptiques, d'après lesquels l'accord avec le sanhédrin était antérieur d'un jour au moins à ce dernier repas. Le but de cette indication serait-il de dire que Jésus ne se laissa point arrêter par là dans l'accomplissement de l'acte d'humilité auquel il allait se livrer, ou de faire ressortir que Jésus devait se hâter parce que le temps pressait (Lücke, Meyer)? Ces suppositions n'ont aucun point d'appui dans le récit suivant. Il est plus simple d'admettre qu'en mettant le lecteur au fait de l'état des choses, à cet égard, Jean veut lui faire comprendre les allusions que va faire Jésus à la trahison de Judas et la lutte qu'il va engager avec lui pour le forcer à s'en aller. Comp. v. 10. 18. 21. 26. 27. 30, auxquels cette indication est évidemment empruntée. — La variante alexandrine ne peut guère avoir d'autre sens que celui que lui donne Meyer : « Le diable ayant déjà arrêté dans son cœur que Judas trahirait Jésus. » Mais ce sens est intolérable. Où est-il parlé, dans l'Écriture, du cœur du diable? Et depuis quand le diable dispose-t-il des hommes de telle sorte qu'il lui suffise de se proposer de faire un traître de l'un d'entre eux, pour qu'il le devienne? Cette leçon n'est donc pas admissible.

Le tableau de la situation, extérieure et morale, est complété par une troisième indication qui nous fait pénétrer dans le sentiment intime de Jésus et nous dévoile le vrai sens de l'ablution des pieds : « *Jésus, sachant que....* » Encore ici, l'on paraphrase ordinairement : « Quoique sachant. » Mais c'est là, selon nous, méconnaître entièrement la pensée de l'évangéliste et celle de Jésus lui-même. Ce n'est point malgré sa grandeur divine, c'est à cause de cette

grandeur que Jésus s'humilie comme il va le faire. C'est précisément *parce qu'il* est le plus grand qu'il se sent appelé à jouer le rôle du plus petit, afin que les siens apprennent, par cet exemple, en quoi consiste la vraie grandeur dans le royaume messianique. C'est comme Maître, et non quoique Maître, que Jésus remplit ici l'office d'esclave. Jean emprunte cette idée de son préambule au discours suivant de Jésus (v. 13. 14): « *Vous m'appelez Maître et Seigneur.... Si donc....* » On comprend parfaitement, dans ce sens, l'accumulation des propositions qui expriment la grandeur souveraine et divine de Jésus. Sa position est suprême : tout lui est remis; son origine et son but sont divins : il vient de Dieu et il retourne à Dieu. (Remarquez la répétition des mots πάτηρ et Θεός.) Et c'est la conscience même qu'il a de cette grandeur incomparable qui le pousse à s'abaisser comme nul autre. L'exemple n'en sera que plus frappant et plus décisif.

2° V. 4-11 : le fait.

V. 4 et 5. « [Jésus] **se lève de table et dépose ses vêtements; et, ayant pris un linge, il s'en ceignit; 5 puis il verse de l'eau dans le bassin; et il se mit à laver les pieds de ses disciples et à les essuyer avec le linge dont il était ceint.** » — Le v. 3 nous a initiés au vrai sens du lavement des pieds dans la pensée de Jésus. Se sentant le plus grand, il a compris que c'était à lui qu'il appartenait de montrer en quoi consiste la véritable grandeur. Au besoin, cela pourrait suffire pour expliquer l'acte de Jésus v. 4 et suiv. Aussi Meyer et Ewald n'en cherchent point l'occasion dans quelque circonstance extérieure. Cependant, Jésus n'agit pas, en général, par la simple impulsion du dedans; il obéit à un signe de la volonté du Père. Plusieurs commentateurs modernes (Lange, Hengstenberg, etc.) admettent que l'ablution des pieds n'avait pas eu lieu, comme cela aurait dû se faire, au commencement du repas, parce

qu'il ne se trouvait pas là d'esclave pour accomplir cet office, et qu'aucun des disciples ne s'était offert volontairement à jouer ce rôle. Hengstenberg suppose que Pierre ou quelque autre avait lavé les pieds de Jésus, et qu'ensuite il avait pris place, avec ses principaux collègues, attendant que l'un des disciples d'un rang inférieur leur rendît le même service. C'est ce qui aurait provoqué la dispute dont parle saint Luc, et qu'il place à la fin du repas, sur la question de savoir lequel d'entre eux était le plus grand. Jésus aurait mis fin à cette situation pénible, en se levant lui-même et en remplissant l'office de l'esclave, méprisé par ses disciples. Naturellement, tout cela se serait passé avant le commencement du repas. Les expressions δείπνου γενομένου, «*un repas ayant eu lieu*» (v. 2) et «*il se lève de table*» (proprement : « du repas »), sans contredire positivement cette explication, n'y sont pourtant pas favorables; elles portent plutôt à penser que le repas avait déjà commencé et qu'il était même près de sa fin. D'ailleurs, si c'eût été là l'occasion de la dispute rapportée par Luc, le sujet de la discussion eût été, non : Qui est le plus grand? mais : Qui est le plus petit? Quel est celui qui doit se charger envers tous les autres du plus humble office? Il ne nous paraît pas douteux que la dispute dont parle saint Luc a été l'occasion du lavement des pieds; cela ressort presque nécessairement des paroles de Jésus dans saint Luc : «*Les rois des nations dominent sur elles....; qu'il n'en soit pas ainsi parmi vous... Car quel est le plus grand, celui qui est assis à table ou celui qui sert?... Me voici au milieu de vous comme celui qui sert.*» Mais, dans ce cas, cet acte doit être placé, comme la dispute elle-même, d'après saint Luc, à la fin du repas; et c'est aussi le sens naturel du texte de Jean. D'un autre côté, Schweizer observe avec raison que, si les pieds des convives eussent déjà été lavés une fois, au com-

mencement du repas, l'acte de Jésus, ne répondant plus à aucun besoin, aurait un caractère artificiel; et Weisse n'aurait pas tort de l'appeler théâtral. Nous sommes ainsi amenés à penser que le lavement des pieds avait été totalement omis au commencement du repas, parce que ce n'était point une astriction légale (Luc VII, 44), et qu'aucun des disciples ne s'était offert volontairement à remplir cet office envers son Maître et envers ses frères. Jésus avait d'abord laissé passer sans mot dire ce manque d'égards (comme Luc VII); mais lorsque, dans le cours du repas, une discussion affligeante pour son cœur fait sortir au grand jour les pensées charnelles dont sont encore dominés ses disciples, alors il profite de l'omission de l'ablution pour leur donner, en comblant après coup cette lacune, la leçon dont ils ont besoin. — Jésus prend le costume d'esclave : *Nihil ministerii omittit*, dit Grotius. Chaque trait fait tableau. Ἱμάτια : ici, la robe de dessus; Jésus ne garde que la tunique. Il se ceint du linge, parce qu'il doit porter le bassin avec les deux mains. Νιπτῆρα, avec l'article : le bassin qui se trouvait là; ce vase appartenait à l'ameublement de la salle.

V. 6-11. **« Il vient donc à Simon Pierre, et celui-ci[1] lui dit : Seigneur[1], toi, tu me laverais les pieds? 7 Jésus répondit et lui dit : Ce que[2] je fais, tu ne le comprends pas pour le moment, mais tu le comprendras bientôt. 8 Pierre lui dit : Non, jamais tu ne me laveras les pieds. Jésus lui répondit : Si je ne te lave, tu n'as point de part avec moi. 9 Simon Pierre lui dit : Seigneur[3], non pas les pieds seulement, mais aussi les pieds et la tête. 10 Jésus lui dit : Celui qui est baigné n'a pas besoin d'autre chose**

1. ℵ retranche εκεινος κυριε, et B b Or. εκεινος seulement.
2. ℵ lit α au lieu de ο.
3. ℵ retranche κυριε.

que de se laver les pieds[1]**; mais il est net tout entier; et vous, vous êtes nets, mais non pas tous. 11 Car il connaissait celui qui le trahissait; c'est pourquoi il dit: Vous n'êtes pas tous nets.** » — Cet entretien avec saint Pierre est, dans cet acte, un épisode tout à fait inattendu. Οὖν, *donc* (v. 6) : en allant de l'un à l'autre d'après l'ordre dans lequel ils étaient assis. La conséquence naturelle à tirer de là est que Pierre n'était pas à côté de Jésus (comp. v. 24). — Le sentiment de vénération qui provoque cette résistance de Pierre, s'exprime dans l'antithèse des pron. σύ et μου et dans le titre : *Seigneur*. Ici, comme Matth. XVI, 22, c'est le respect qui produit dans la conduite de cet apôtre le manque de respect. — L'antithèse de ἐγώ.... σύ (v. 7) répond à celle de σύ.... μου (v. 6). — Μετὰ ταῦτα, que nous avons rendu par *bientôt*, est rapporté par Chrysostome au ministère futur de saint Pierre (Ostervald : *dans la suite;* Crampon : *plus tard*). Mais le rapport entre γνώσῃ, *tu comprendras*, et γινώσκετε, *comprenez-vous* (v. 14), montre que Jésus pense à l'explication qu'il va donner, après avoir achevé l'acte commencé.

La douceur de Jésus enhardit Pierre ; il n'avait qu'interrogé (v. 6) ; maintenant, il refuse positivement, et pour toujours. Jésus lui répond sur le même ton catégorique, et il y a certainement un écho du « *pour jamais* » de Pierre, dans ces mots : « *point de part.* » Comment s'expliquer cette menace ? Faut-il voir, avec Hengstenberg, dans le lavement des pieds un symbole du pardon des péchés par le sang de Christ ? Rien, dans la circonstance qui avait donné lieu à cet acte, non plus que dans l'explication qu'en donne Jésus, v. 12 et suiv., ne conduit à y donner ce sens. Faudrait-il

1. B C D L 10 Mnn. lisent ει μη au lieu de η. E** F H Mnn. omettent η, et ℵ Vg$^{aliq.}$ Or. (6 fois) omettent η τους ποδας.

admettre qu'en face de la résistance de Pierre, Jésus donne à cet acte une portée supérieure à celle qu'il lui avait donnée d'abord? C'est peu probable. Mais n'est-il pas tout simple de penser que Jésus envisage le refus de Pierre d'accepter le service qu'il veut lui rendre comme un refus de sa part d'entrer en plein dans l'esprit de son œuvre et comme un acte de persévérance opiniâtre dans l'amour de la grandeur charnelle dont Jésus voulait précisément purifier ses disciples en leur donnant en sa personne cet exemple d'humilité? En repoussant l'humiliation de son Maître, Pierre voulait, au fond, éloigner la sienne propre. Ainsi comprise, cette parole reproduit, avec une force nouvelle, la vérité que Jésus avait exprimée sous une autre forme et à l'occasion d'une discussion toute semblable entre les disciples, en disant: «*Si vous ne changez et ne devenez comme des enfants*, non-seulement ni l'un ni l'autre d'entre vous ne sera le plus grand dans le royaume des cieux, mais vous n'y entrerez pas du tout» (Matth. XVIII, 1-4). — Μέρος ἔχειν σύν, *avoir part avec*, est une expression fréquente dans l'Ancien Testament pour indiquer la participation de l'inférieur à la richesse et à la gloire de son chef (Jos. XXII, 24-25; 2 Sam. XX, 1).

Le v. 9 nous présente, chez Pierre, un de ces revirements d'impression subits que nous observons souvent chez lui, dans les Synoptiques. C'est bien ici le Pierre qui s'élance sur les eaux, et qui crie, l'instant d'après: Je péris! qui frappe de l'épée, et qui prend la fuite; qui pénètre chez le grand sacrificateur, et qui renie. La concordance parfaite de ces traits disséminés et l'image pleine de vie qui en résulte, prouvent admirablement, dans ce cas comme dans tous les autres, ainsi que l'a si bien développé Luthardt, la pleine réalité de l'histoire biblique. — Au fond, ce que demandait Pierre en parlant ainsi, c'était une répétition de son baptême;

car cette cérémonie se célébrait très-probablement alors de cette manière : le baptisé entrait dans l'eau jusqu'aux genoux et recevait sur la tête l'aspersion des mains de l'officiant. C'est là ce qui donne la clef de la réponse de Jésus. Cette réponse est à double entente. « Une fois qu'on s'est baigné, on s'envisage comme net, et l'on ne répète pas cet acte au moment du repas; on se contente de se laver les pieds, en rentrant du dehors. Tout de même, s'il s'agit de ta pureté devant Dieu, le baptême complet que tu me demandes est superflu : vous possédez déjà le pardon des péchés en vertu du baptême que vous avez reçu au commencement, de l'attachement à ma personne et de la docilité à mon enseignement qui l'ont suivi. Comme celui qui s'est baigné, vous êtes nets. Ce que je fais maintenant avec vous, a un tout autre sens : j'enlève, par l'exemple d'humilité que je vous donne, une dernière souillure que j'observe en vous, cette fausse notion de la grandeur et de la domination terrestre, avec laquelle on ne saurait travailler à mon œuvre et avoir place, un jour, à ma table. » D'après cela, chaque chrétien doit appliquer cette parole à sa purification journalière par l'exemple, la parole et l'Esprit de Jésus. — Le leçon εἰ μή, chez quelques alexandrins, est une correction du ἤ, qui est légèrement irrégulier. Le retranchement de ἤ ou de ἢ τοὺς πόδας, dans quelques autres, change complètement le sens : « Celui qui est baigné n'a plus besoin de se laver, » ou « de se laver les pieds. » C'est aussi une correction, provoquée sans doute par la difficulté du passage et particulièrement par les mots suivants : « *Mais il est entièrement net.* » Cette dernière parole doit s'expliquer ainsi : « Mais, bien loin d'avoir à se baigner une seconde fois, il a tout le corps net (sauf les pieds, qu'il faut toujours de nouveau laver). » — Les plus anciens apôtres avaient été baptisés par Jean-Baptiste (ch. I), les autres, par

le même ou par leurs condisciples (IV, 1-2). — Mais ils ne sont pas tous dans cet heureux état de réconciliation que Jésus vient de leur attribuer. L'un d'eux, malgré son baptême, n'a jamais reçu le pardon, ou il en est déchu par son infidélité. Ce serait lui qui devrait accomplir réellement l'acte de conversion radicale dont Pierre venait, sans y penser, de redemander le symbole extérieur. C'est ici la première indication de la trahison de Judas, dans le cours de ce repas. En exprimant la douleur que lui fait éprouver ce crime, Jésus fait un dernier effort pour amener Judas à la repentance. S'il n'y réussit pas, il montrera du moins à ses disciples qu'il n'a pas été la dupe de son hypocrisie (v. 19).

3° V. 12-20 : l'explication.

V. 12-17. **« Lors donc qu'il leur eut lavé les pieds, et[1] qu'il eut repris ses vêtements, s'étant remis à table[2], il leur dit : Comprenez-vous ce que je vous ai fait? 13 Vous m'appelez Maître et Seigneur[3], et vous dites vrai; car je le suis. 14 Si donc je vous ai lavé les pieds, moi, le Seigneur et le Maître[3], vous devez aussi[4] vous laver les pieds les uns aux autres. 15 Car je vous ai donné[5] un exemple, afin que, comme je vous ai fait, vous fassiez aussi. 16 En vérité, en vérité, je vous dis que le serviteur n'est pas plus grand que son seigneur, ni l'apôtre plus grand que celui qui l'a envoyé. 17 Si vous savez ces choses, vous êtes bienheureux, pourvu que vous les fassiez. »** — L'explication que nous venons de donner de l'entretien de Jésus avec Pierre ne prêtant point au lavement

1. ℵ A L It^plerique Syr. omettent και devant ελαβεν.

2. Au lieu d'αναπεσων, ℵ B C Syr. lisent και ανεπεσεν, et A L It^plerique και αναπεσων.

3. Plusieurs Mjj. byzantins et T. R. lisent ο κυριος και ο διδασκαλος.

4. D It^plerique Syr. lisent ποσω μαλλον devant και υμεις.

5. ℵ A K M : δεδωκα au lieu d'εδωκα.

des pieds un sens étranger à son but primitif, le discours suivant ne présente plus aucune difficulté. Jésus ne craignait rien tant pour son Église que les prétentions hiérarchiques. Les disciples savaient que leur Maître établissait un règne. Ce mot seul était propre à réveiller chez eux des idées de domination dans le sens terrestre; c'est pourquoi il leur montre que, dans son règne, le moyen de monter, c'est de descendre, et le chemin de la première place, c'est de se mettre sans hésiter à la dernière. — Au v. 13, «*vous m'appelez*» signifie proprement: vous me désignez ainsi quand vous m'adressez la parole. Le titre de *Maître* se rapporte à l'enseignement; celui de *Seigneur*, à la domination de la vie entière. Comp. les titres רַבִּי et מָר que les élèves juifs donnent à leurs maîtres. — C'est des mots: «*Car je le suis,*» que Jean a proprement tiré le εἰδώς, *sachant*, du v. 3. — Depuis le quatrième siècle, l'Église a trouvé, dans les v. 14 et 15, l'institution d'un rit; et l'on sait ce que cette cérémonie est devenue, là où elle est encore pratiquée. Mais ni le terme ὑπόδειγμα, *exemple*, ni le plur. *ces choses*, (v. 17), ne conviennent à l'idée d'une institution; et, au v. 15, Jésus aurait dû dire ὅ, *ce que*, au lieu de καθώς, *comme*. S'abaisser pour servir, et servir pour sauver: voilà l'essence de l'acte, son élément permanent. La forme était accidentelle, empruntée à la situation donnée et par conséquent passagère. L'ablution des pieds dont il est parlé 1 Tim. V, 10 est un devoir d'hospitalité et n'a qu'un rapport très-éloigné avec la prescription des v. 14 et 15. — Le sens de la sentence du v. 16, qui se trouve dans les Synoptiques diversement appliquée (Luc VI, 40; Matth. X, 24. 25; comp. Jean XV, 20), est ici, comme Matth. X, que le subordonné ne doit pas trouver indigne de lui ce que son supérieur a consenti à faire. — Mais le Seigneur sait qu'il est plus facile d'approuver et d'admirer l'humilité que de la pratiquer;

c'est pourquoi il ajoute la parole du v. 17. Εἰ: la supposition générale; ἐάν: la condition plus particulière. — Le bonheur promis n'est pas seulement la douceur intime qui accompagne tout acte d'abaissement volontaire; c'est une supériorité réelle de position devant Dieu: on est d'autant plus grand à ses yeux et d'autant plus rapproché de lui que l'on consent à s'abaisser davantage (Matth. XVIII, 4).

V. 18 et 19. **«Je ne dis pas cela de vous tous; je[1] connais ceux que[2] j'ai choisis; mais c'est afin que l'Écriture soit accomplie: «Celui qui mange le pain avec moi, a «levé le talon contre moi.» 19 Dès maintenant je vous le dis, avant que la chose arrive, afin que, quand elle sera arrivée, vous croyiez que c'est moi.»** — L'idée du bonheur des disciples qui marchent dans la voie de l'humilité évoque dans le cœur de Jésus le sentiment d'un contraste: il y a là un être qui, par son orgueil indomptable, s'éloigne rapidement de ce bonheur, et qui attire bien plutôt sur lui la malédiction. — Ἐξελεξάμην, *j'ai choisi*, a été rapporté par quelques interprètes uniquement à l'élection pour le salut, de sorte que ce terme ne s'appliquerait nullement à Judas. Mais il ressort de VI, 70 qu'il désigne l'élection à l'apostolat et comprend les Douze. — Les mots: «*Je connais,*» servent à expliquer l'exclamation précédente: «*Je ne dis pas cela de vous tous;*» et si le γάρ des alexandrins est une glose, c'est une glose juste. — On pourrait faire dépendre le ἵνα du verbe ἐπῆρεν: «Afin que l'Écriture soit accomplie, celui qui mange, a levé....» Jésus identifierait ainsi la citation scripturaire avec son propre discours. Mais il est plus naturel d'admettre une ellipse, soit en expliquant, avec Meyer: «Je l'ai néanmoins choisi, afin que...,» soit, ce qui

1. ℵ A K 30 Mnn. It[aliq.] Cop. Syr. lisent γαρ après εγω.
2. B G L M Or. lisent τινας au lieu de ους.

paraît plus simple, en suppléant : « Cela est arrivé, afin que..... » Comp. XIX, 36; Matth. XXVI, 56. Cette dernière ellipse reporte la responsabilité de l'élection de Judas de Jésus sur Dieu, à qui il a obéi. Comp. t. II, p. 142 et 143. — Le Ps. XLI, au v. 10 duquel est empruntée la parole citée, n'est qu'indirectement messianique; son sujet immédiat est le juste affligé; mais cette idée n'est parfaitement réalisée que dans le Messie souffrant. Parmi les afflictions dont le juste est frappé, le psalmiste (David, d'après le titre; selon Hitzig, Jérémie) met au premier rang la trahison d'un ami intime. Dans la bouche de David, ce trait se rapporterait à Achitophel. « Ce dernier coup, veut dire Jésus, ne pouvait manquer de m'atteindre aussi, moi en qui se réunissent toutes les douleurs comme toutes les vertus du juste souffrant. » C'est, dans ce contexte, le sens de la formule : « *Afin que fût accomplie.* » La citation diffère et de l'hébreu et des LXX, mais non pour le sens. — Lever le talon, ruer, est l'emblème de la haine brutale, et non, comme quelques-uns l'ont cru, de la ruse. Prévue et prédite par Jésus, cette trahison qui, autrement, eût pu scandaliser ses disciples, devait se transformer plus tard en un appui pour leur foi. C'est ce que fait ressortir Jésus, au v. 19. — L'attribut sous-entendu de ἐγώ εἰμι est : tout ce pour quoi je me suis donné auprès de vous, et que vous me croyez être, le Maître et le Seigneur.

V. 20. « **En vérité, en vérité, je vous le dis : Celui qui reçoit celui que j'aurai envoyé, me reçoit, et celui qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé.** » — La relation entre cette parole et les précédentes est si peu claire que Kuinoel et Lücke ont proposé d'envisager ce verset comme une glose tirée de Matth. X, 40. D'autres, comme Lampe, le rattachent au v. 16, faisant ainsi de tout ce qui est entre deux une simple parenthèse. Meyer, Hengstenberg, pensent

qu'en face de la trahison de Judas, les apôtres avaient besoin d'être encouragés à la confiance et à la fidélité par la vue de la grandeur de leur mission. Il nous paraît que c'est aux derniers mots du v. 19, qui précèdent immédiatement, que se rattache le plus naturellement cette parole. En prononçant ces mots : « *Que c'est moi,* » Jésus a senti toute la grandeur de sa personne et de sa mission, telle qu'elle est développée au v. 3 et rappelée au v. 13; la grandeur de ses envoyés lui apparaît dans tout son éclat, à la lumière de la sienne propre. Pour les engager à renoncer à la fausse gloire à laquelle ils avaient aspiré jusqu'alors, il leur dévoile la vraie grandeur et le chemin par lequel ils y parviendront. Ils le représenteront dans ce monde comme il y a représenté le Père; et il se communiquera par eux, comme Dieu se communique par lui. Il venait de dire : « *Le serviteur n'est pas plus grand que son maître;* » il semble dire maintenant : « Le serviteur est aussi grand que son maître. » C'est là le bonheur promis v. 17. Hengstenberg croit que Jésus emploie l'expression indéterminée ἐάν τινα afin d'étendre cette prérogative à tous les vrais croyants. Il est plus conforme, peut-être, à la relation de cette parole avec les v. 18 et 19 de donner à cette tournure ἐάν τινα un sens restrictif : « Celui d'entre vous qui est réellement mon envoyé, » ce qui n'est pas le cas de tous.

Ce dernier mot ainsi compris clôt admirablement ce morceau. Le discours de Jésus suit exactement la même marche que celui que nous rapporte saint Luc. Dans ce dernier, Jésus, après avoir exhorté ses disciples à rechercher la vraie grandeur sur la voie de l'abaissement volontaire, ajoute : « *Je vous transmets le royaume, comme mon Père me l'a transmis; et vous serez assis sur des trônes, jugeant les douze tribus d'Israël,* » parole dont la première partie surtout concorde remarquablement avec notre v. 20.

Régner, juger, dans le sens profond du mot, n'est-ce pas être au milieu des hommes le porteur de Jésus, qui est lui-même l'organe de Dieu?

Bretschneider et Strauss envisagent le récit du lavement des pieds comme une création de la légende. Mais ne peut-on pas appliquer à cette hypothèse ce que Baur objectait à l'explication mythique de la résurrection de Lazare : c'est que si une pareille invention de la conscience chrétienne eût été répandue dans l'Église, elle devrait figurer aussi dans nos Synoptiques. Baur y voit une fiction, inventée à bon escient, au service de l'idée morale qu'elle exprime. Mais est-il possible d'expliquer, par ce moyen, un récit si simple et si dramatique tout à la fois, et surtout l'inimitable entretien de Pierre et de Jésus? C'est un des mérites de Schweizer, d'avoir fait ressortir le sceau de vérité historique qui est empreint sur tout ce récit. Son omission dans les Synoptiques est difficile à expliquer, il est vrai. L'institution de la sainte Cène, ce fait d'une importance capitale, éclipsa sans doute celui-ci. Peut-être même les apôtres répugnèrent-ils à présenter le Seigneur réduit devant eux à cette attitude d'esclave. Le monde, et surtout le monde juif, étaient-ils capables de contempler sans scandale un pareil spectacle? Quoi qu'il en soit, le passage de Luc suppose nécessairement un fait du genre de celui-ci. L'évangéliste avait trouvé ce discours rédigé par un témoin qui, se fiant à sa mémoire pour le fait lui-même, avait tenu à conserver les paroles de Jésus et les avait mises sur le papier; il a reproduit cette feuille comme il l'avait trouvée, sans rien ajouter ni retrancher.

II.

L'éloignement de Judas: v. 21-30.

C'est ici un second acte de Jésus qui rentre dans les dernières manifestations de son amour envers les siens. Judas présent, le cœur de Jésus était comprimé et ne pouvait donner pleinement essor à l'amour dont il était plein. Le v. 31 exprime avec vivacité le sentiment de délivrance que

fait éprouver à Jésus le départ du traître, et c'est à ce moment que commence ce riche épanchement de son cœur qui remplit les ch. XIV-XVII.

Judas représentait, dans le cercle des Douze, l'esprit directement opposé à celui que Jésus venait d'y faire prévaloir par l'acte du lavement des pieds. S'il ne voulait pas entrer dans cet esprit et s'humilier, il devait partir; c'était l'esprit de l'antéchrist, du faux Messie, du Messie juif, qui partait avec lui.

V. 21 et 22. « **Après avoir dit cela, Jésus fut troublé en son esprit et rendit témoignage et dit: En vérité, en vérité, je vous dis que l'un de vous me trahira. 22 Les disciples se regardaient donc l'un l'autre**[1], **ne pouvant comprendre de qui il parlait.** » — L'émotion de Jésus ne provient ni du sentiment de l'affection froissée ni de la pitié pour le traître. Le régime τῷ πνεύματι, *en son esprit*, montre qu'elle a son siége dans une sphère plus élevée que celle de la sensibilité naturelle. C'est, comme XI, 33. 38, un saisissement de nature religieuse, une espèce d'effroi qu'éprouve son cœur pur à la vue de ce crime satanique et à l'approche de son invisible auteur. Sur la différence de ψυχή et πνεῦμα, sous ce rapport, voir à XII, 27. Les mots: « *Ayant dit cela,* » qui rattachent si directement cette émotion aux paroles v. 18-20, en révèlent la nature. Si le vrai apôtre porte en lui Dieu (v. 20), le traître porte en lui Satan (v. 25). — L'expression « *il rendit témoignage* » oppose cette déclaration positive aux vagues indications précédentes (v. 10 et 18); et le ἀμὴν ἀμήν caractérise la divine certitude avec laquelle Jésus rend ce témoignage. Aussi les apôtres (v. 22) ne doutent-ils pas un instant de la vérité de cette révélation; ils doutent plutôt d'eux-mêmes et de leur

1. ℵ intercale entre ουν et προς αλληλους: ουν οι Ιουδαιοι.

cœur. « *Est-ce moi?* » demandent-ils chacun, avec une humilité touchante, d'après Matth. XXVI, 22. Judas lui-même, d'après cet évangéliste, adresse à Jésus cette question; et il ne pouvait, en effet, rester seul à se taire, sans se trahir. La réponse de Jésus: « *Tu l'as dit* » (XXVI, 25) doit être envisagée comme le sommaire de la scène suivante dans le récit de Jean; c'est par l'acte raconté par Jean v. 26 que Jésus lui a fait cette réponse.

V. 23 et 24. « **Or l'un des disciples**[1], **celui que Jésus aimait, était couché sur son sein; 24 Simon Pierre lui fait signe de lui demander quel était**[2] **celui dont il parlait.** » — Chez les anciens, on était à table couché plutôt qu'assis, chaque convive ayant le bras gauche appuyé sur un coussin, de manière à soutenir la tête, et le bras droit libre, pour manger; les pieds étaient étendus en arrière. Le voisin de droite avait ainsi la tête rapprochée de la poitrine de celui qui était couché à sa gauche; c'était la place de Jean par rapport à Jésus, dans ce dernier repas. La tradition unanime de l'Église primitive désigne en effet Jean comme le disciple auquel s'applique le v. 23. Notre évangile lui-même ne permet pas de douter que ce ne soit à Jean que pensait l'auteur. D'après le ch. XXI, le disciple que Jésus aimait assistait à l'apparition de Jésus au bord de la mer de Galilée. Il doit donc se trouver parmi les sept disciples mentionnés au commencement du récit, v. 2. Ce ne peut être ni Pierre, ni Thomas, ni Nathanaël, puisque ceux-ci sont nommément mentionnés dans le cours de l'évangile, tandis que le disciple que Jésus aimait apparaît

1. Plusieurs Mjj. ajoutent εκ devant των μαθητων.

2. Au lieu de πυθεσθαι τις αν ειη que lit T. R. avec 12 Mjj. la plupart des Mnn. Syr. Cop., on lit και λεγει αυτω ειπε τις εστιν dans B C L N^{b} X It^{plerique} Vg. Or. — ℵ réunit les deux leçons : πυθεσθαι τις αν ειη περι ου ελεγεν και λεγει αυτω ειπε τις εστιν περι ου λεγει.

toujours sous le voile de l'anonyme. Placés comme ils le sont à la fin de l'énumération, et sans dénomination, les deux derniers disciples ne paraissent point avoir appartenu au cercle apostolique; il ne reste donc que les deux fils de Zébédée. Or Jacques mourut de trop bonne heure pour être celui auquel se rapporte la parole de Jésus à Pierre: « *Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe?* » Il ne reste donc que Jean. On peut arriver au même résultat par une voie plus courte, au moyen des Synoptiques. Le disciple que Jésus aimait devait être l'un des trois apôtres privilégiés; or ce ne peut être Pierre, à côté duquel il est souvent nommé, comme ici, ni Jacques, par la raison indiquée; donc c'est Jean. Du reste, Hengstenberg démontre parfaitement que cette expression: « *Le disciple que Jésus aimait,* » n'est qu'une périphrase du nom de *Jean.* Ce nom signifie: « Celui auquel Jéhovah accorde sa faveur, que Jéhovah aime. » Aussi Jésus ne lui avait-il pas donné un autre nom, comme à Pierre; il s'était contenté de sanctionner celui que portait cet élu de son cœur.

Le v. 24 montre le rapport intime qui existait entre Pierre et Jean et n'est point favorable à l'idée d'une tendance hostile à Pierre dans notre évangile. Comp. I, 43; VI, 68. — La leçon byzantine est bien préférable à celle des alexandrins et d'Origène. Si l'on interprète, en effet, cette dernière dans ce sens : « Et il lui dit : Dis-moi qui c'est, » ce « il lui dit » est en contradiction avec νεύει, *il fait signe*, qui prouve que Pierre était trop éloigné de Jean pour lui parler. D'ailleurs, comment Pierre supposerait-il que Jean connaît ce secret? Si l'on traduit : « Et il lui dit : Dis à Jésus : Qui est-ce? » il faut donner au mot *dire* le sens peu naturel d'*interroger* et suppléer le régime αὐτῷ, ce qui est forcé. Ce résultat est confirmé par le texte du *Sinait.*, qui prouve que la leçon alexandrine est une glose, d'abord *ajoutée*, puis

plus tard *substituée* au texte primitif que nous trouvons chez les byzantins. — Il ressort du v. 24 que Pierre n'était pas assis à côté de Jésus, puisqu'il aurait pu lui faire lui-même la question.

V. 25-27 *a*. « **S'étant donc jeté**[1] **sur le sein de Jésus, celui-ci**[2] **lui dit: Seigneur, qui est-ce? 26 Jésus lui répond**[3]**: C'est celui à qui je donnerai un morceau de pain trempé**[4]**. Et, ayant trempé**[5] **le morceau**[6]**, il le donna à Judas Iscariote, fils de Simon**[7]**. 27** *a* **Et, après qu'il eut pris le morceau, alors**[8] **Satan entra en lui.** » — Ἐπιπεσών, *s'étant jeté*, indique un mouvement brusque, conforme à la vivacité du sentiment qui l'inspire. La leçon alexandrine ἀναπεσών a beau être préférée par Lücke, Tischendorf; elle n'en est pas moins absurde; il ne s'agit pas ici de se mettre à table; c'est une correction machinale d'après XXI, 20, où ἀνέπεσεν est parfaitement à sa place. — Dans le cours du repas pascal, le père de famille offrait aux convives des morceaux de pain trempé dans un brouet composé de fruits, cuits dans du vin, qui représentaient les biens de la terre promise. Jésus se rattache ici à cet usage et répond à Jean sous cette forme qui n'était intelligible que pour lui. Comme signe de communion, c'était encore un appel à la conscience de Judas. Si, en le recevant, son cœur se fût brisé, il pouvait encore obtenir grâce. Ce moment

1. B C K L X 20 Mnn. Or. lisent αναπεσων au lieu d'επιπεσων. — ℵ D L M X Δ plusieurs Mnn. It^{plerique} Vg. lisent ουν au lieu de δε que lit T. R. avec 7 Mjj. Mnn. It$^{aliq.}$ — B C omettent toute particule.

2. 10 Mjj. 70 Mnn. lisent ουτως après εκεινος, 4 Mjj. ουτος.

3. B C L X ajoutent ουν après αποκρινεται, et ℵ αποκρινεται après Ιησους.

4. B C L: βαψω .... και δωσω. T. R. avec les autres et ℵ: βαψας επιδωσω.

5. ℵ B C L X Or.: βαψας ουν. T. R. avec les autres: και εμβαψας.

6. B C L M X Or. ajoutent λαμβανει και après ψωμιον.

7. Les alexandrins, avec ℵ: Ισκαριωτου. Les autres: Ισκαριωτη.

8. ℵ D L It^{plerique} omettent τοτε.

était donc décisif; et c'est ce que Jean fait sentir par le τότε, *alors*, du v. 27. « Jusqu'alors, dit Hengstenberg, Judas avait étouffé en lui, dans l'intérêt de sa passion, la conviction de la divinité de Jésus. Maintenant le rayon de la toute-science divine, qui n'avait fait que l'effleurer par les avertissements précédents (v. 10. 18), le pénètre. Jésus lui dit clairement par ce signe et par la parole qui l'accompagne (Matth. XXVI, 25 : « *Tu l'as dit* ») : Tu es celui qui mange mon pain et qui me trahit! Mais il lui fait aussi comprendre qu'il est encore du nombre des siens. Il pouvait donc revenir en arrière. Mais il ne voulut point; et le violent effort qu'il dut faire pour fermer son cœur aux puissances célestes, en ouvrit la porte aux puissances diaboliques. C'est même en celles-ci qu'il dut chercher la force d'accomplir ce dernier acte de résistance. Comme il est dit de David : *Il se fortifia en Dieu*, ainsi Judas se fortifia en Satan.» — L'habitation de Satan dans une âme a ses degrés, aussi bien que celle du Saint-Esprit. Luc (XX, 3) a réuni les phases que distingue Jean (comp. v. 2). Le moment actuel est celui où la volonté de Judas fut définitivement confisquée par la puissance à laquelle il s'était livré. Jusqu'alors il avait agi librement et comme par essai. Dès ce moment il lui eût été impossible de reculer. On a prétendu que ce résultat était dû, d'après Jean, à une action magique du morceau de pain, qu'il y avait là un miracle par lequel Jésus avait « *démonisé* l'âme du disciple[1]. » Si Jean avait voulu exprimer une idée pareille, il eût écrit non μετὰ τὸ ψωμίον, *après le morceau*, mais plutôt μετὰ τοῦ ψωμίου, *avec le morceau*. Puis on demande : Qui donc a vu Satan entrer en Judas[2]? Jean, peut-être; le combat formidable qui se livra au dedans de lui, en

1. *Revue de théol.* 3e série, t. I, p. 255.
2. *Ibid.*

cet instant, ne put rester inaperçu aux yeux de celui qui observait avec anxiété le traître, et sa figure rendit témoignage de la victoire que le diable venait de remporter dans son cœur.

V. 27 *b*-30. « **Jésus lui dit donc : Ce que tu fais, fais-le promptement. 28 Mais aucun de ceux qui étaient à table ne comprit pourquoi il lui disait cela. 29 Car quelques-uns pensaient que, comme Judas avait la bourse, Jésus voulait lui dire : Achète les choses dont nous avons besoin pour la fête, ou qu'il lui commandait de donner quelque chose aux pauvres. 30 Lui donc, ayant pris le morceau, sortit à l'instant. Or il était nuit.** » — La parole de Jésus à Judas n'est point une simple permission (Grotius); c'est un ordre. On a reproché à Jésus d'avoir poussé Judas dans l'abîme, en lui parlant de la sorte. Mais Jésus ne le ménage plus, précisément parce qu'il n'y a plus de retour possible pour lui. L'heure était avancée (v. 30), et Jésus avait besoin de tout le temps qui lui restait pour achever son œuvre auprès des siens. Judas s'imaginait dans son orgueil tenir la personne de son Maître entre ses mains. Jésus lui fait sentir qu'il n'est, ainsi que le nouveau maître auquel il obéit, qu'un instrument. Jean, en disant : « *Aucun de ceux qui étaient à table* » (v. 28), s'excepte naturellement lui-même; seul, avec Judas, il avait la clef de la situation. — Quoi qu'en disent Hengstenberg et tant d'autres, les deux suppositions que font les disciples, v. 29, ne s'expliquent point, si tout ceci avait lieu le soir où le peuple célébrait le repas pascal. Comment faire des achats en un jour sabbatique? Comment en faire *pour la fête*, si l'acte essentiel de la fête, le repas pascal, était déjà accompli? Et n'est-il pas naturel de penser que l'acte de bienfaisance supposé par les disciples avait pour but de fournir aux besoins des pauvres en vue de ce repas? — On est confondu de

l'habileté avec laquelle Judas avait su déguiser son caractère et ses plans, quand on voit qu'en ce moment même, ses condisciples sont encore entièrement aveuglés sur son compte. De son côté, Jésus ne pouvait le démasquer, sans danger, plus complètement qu'il ne le fait ici : avec l'impétuosité d'un Pierre, que se serait-il passé entre lui et le traître ? — Ce que rapportent les v. 27-29, fut l'affaire d'un clin d'œil. Le v. 30 se rattache directement à v. 27 *a*, par οὖν, *donc*. — Entre le participe *ayant pris* et le verbe *il sortit*, Hengstenberg place l'institution de la sainte Cène, comme si le εὐθέως, *à l'instant*, ne rattachait pas immédiatement le second de ces actes au premier. — Les derniers mots : « *Il était nuit,* » concourent à reproduire l'ensemble d'une situation qui avait laissé dans le cœur de Jean d'ineffaçables souvenirs. La narration johannique est toute parsemée de pareils traits, qui ne s'expliquent que par la vivacité du souvenir personnel. Comp. I, 40; VI, 59; VIII, 20; X, 23, etc. Le sens symbolique que l'on a voulu attribuer à ces mots ne saurait expliquer ce détail dans une narration aussi simple.

A quel moment du repas doit se placer l'institution de la sainte Cène? — Nous supposons ici que ce repas est bien celui dans lequel Jésus a, d'après les Synoptiques, institué cette cérémonie. Bengel, Wichelhaus et d'autres ont, sans doute, prétendu qu'il s'agissait de deux repas différents. XIV, 31 indiquerait le moment où Jésus partit de Béthanie (où avait eu lieu le premier, Jean XIII) pour se rendre à Jérusalem, où eut lieu le second, le lendemain, veille de la Passion. Mais l'annonce du reniement de saint Pierre XIII, 36-38 et la relation étroite du récit du lavement des pieds avec le discours Luc XXII, 24-30 rendent cette hypothèse inadmissible. — Nous admettons ensuite que, si l'auteur du quatrième évangile ne mentionne pas l'institution de la sainte Cène, ce n'est point qu'il l'ignore, ou qu'il la nie. Nous disons, avec Lücke : Ou l'auteur est Jean, et, la

réalité de cette cérémonie ne pouvant être révoquée en doute d'après 1 Cor. XI, un apôtre ne pouvait ni l'ignorer ni la nier; — ou l'auteur est un pseudo-Jean du second siècle : à cette époque, la première aux Corinthiens était universellement connue, et la sainte Cène, universellement célébrée dans l'Église; et le pseudo-Jean ne pouvait donc pas non plus ignorer ce fait, ni le contredire sans rendre son récit suspect. Une telle lacune ne s'explique que de la part de l'apôtre Jean et en partant de l'idée qu'il a omis ce récit parce qu'il était suffisamment connu dans l'Église, et que rien ne l'appelait à lui donner une place plus particulière dans sa narration.

S'il en est ainsi, où faut-il insérer, dans notre récit, l'institution de la sainte Cène? — Selon Kern, après XIV, 31, comme base du discours XV, 1 et suiv. : « *Je suis le vrai cep,* etc. » Mais, en ce moment, Jésus se lève et donne l'ordre de partir : est-ce une situation convenable pour une pareille cérémonie? — Selon Olshausen, après XIII, 38 (prédiction du reniement de Pierre) et avant ces mots : « *Que votre cœur ne se trouble point.* » Cette opinion serait admissible, si les Synoptiques ne s'accordaient à placer l'annonce du reniement après l'institution et même (deux d'entre eux) sur le chemin de Gethsémané. — Lücke, Lange, Maier et d'autres : dans l'intervalle entre v. 33 et 34, entre les mots : « *Encore un peu de temps,* » et la proclamation du commandement nouveau. Le rapport entre ce dernier trait et l'idée de la nouvelle alliance, fortement relevée dans l'institution, donne une certaine vraisemblance à cette manière de voir. Mais, ce qui s'y oppose, c'est la relation directe entre la question de Pierre : « *Seigneur, où vas-tu?* » (v. 36) et la parole de Jésus : « *Vous ne pouvez venir où je vais* » (v. 33); il est difficile d'intercaler une cérémonie aussi considérable entre ces deux paroles. — Néander, Ebrard : dans l'intervalle entre v. 32 et 33. Mais le v. 33 est la continuation directe du v. 32 (comp. μικρόν et εὐθύς). En général, le discours v. 31-35 forme un tout si étroitement lié, qu'il est impossible d'y insérer un fait aussi important.

Paulus, Kahnis et d'autres se décident pour l'intervalle entre v. 30 et 31, immédiatement après la sortie de Judas. Les mots : « *Quand donc il fut sorti, Jésus dit* » (voir à v. 31), ne sont pas favorables à cette opinion. — Nous venons de voir celle de Hengsten-

berg (v. 30, avant la sortie de Judas); elle est incompatible avec l'expression : « *Il sortit à l'instant.* » — Stier s'est décidé pour l'intervalle entre v. 22 et 23. C'est contraire à l'esprit du récit. Le signe de Pierre v. 24 se rattache directement à l'état de perplexité des disciples v. 22. — Ce serait plutôt à l'intervalle entre v. 19 et 20 ou entre v. 17 et 18 qu'il eût fallu penser. La solution de continuité apparente entre les deux premiers versets et la mention du traître Luc XXI, 22, immédiatement après l'institution de la sainte Cène, parleraient en faveur de ces hypothèses. Mais l'intention du récit ne paraît être nulle part, même dans ces passages, d'inviter le lecteur à intercaler dans la narration un fait grave, connu de lui et de l'auteur. — Meyer et Luthardt ont renoncé à proposer une solution.

Nous avons, conformément au récit de Luc et à certains indices dans celui de Jean, placé le lavement des pieds à la fin du repas, par conséquent après l'institution de la sainte Cène. C'est donc, selon nous, jusqu'au v. 1 qu'il faut remonter pour trouver la place de ce dernier fait, et il ne nous paraît pas trop hasardé de voir une allusion à cette marque suprême de la charité de Christ dans l'expression : « *Il acheva de leur témoigner tout son amour.* » Le récit de Luc, celui des trois Synoptiques qui, au point de vue de l'ordre des faits, est toujours le plus exact, ne permet pas de douter que, dès le commencement du repas, tout n'ait visé à l'institution de la sainte Cène qui en était, dans la pensée de Jésus, le but essentiel. La révélation du traître n'est venue que plus tard et en seconde ligne. Quant à Matthieu et à Marc, ils juxtaposent, comme deux masses distinctes, les deux sujets principaux, la sainte Cène et ce qui a rapport à Judas, en plaçant le second le fait qui chronologiquement doit être placé le premier. — Sieffert, dans son écrit sur le premier évangile[1], est, à ma connaissance, le seul auteur qui se soit prononcé en faveur de cette opinion.

---

1. *Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums.* Königsberg, 1832.

DEUXIÈME CYCLE.

XIII, 31-XVI, 33.

Les discours.

Le départ de Judas rend au cœur de Jésus toute sa liberté jusqu'ici comprimée par la vue du traître. Son amour s'épanche dès ce moment dans une série de discours, qui achèvent de révéler à ses disciples son être le plus intime. Amollis, comme ils le sont, par l'amour qu'il vient de leur témoigner, humiliés, comme ils ne l'ont jamais été, par son humilité même, les apôtres, quelles que soient encore leur ignorance et leur faiblesse, sont maintenant en état de recueillir et de garder ses dernières paroles.

Dans le premier discours, qui est plutôt un entretien (comp. les questions de Pierre v. 36, de Thomas XIV, 5, de Philippe v. 8 et de Jude v. 22), le point de départ de la pensée de Jésus est tout naturellement la prochaine séparation, et son point de mire, la réunion future qu'il leur annonce : XIII, 31-XIV, 31. Ce dernier verset distingue expressément ce discours du suivant. — Celui-ci a le caractère d'un enseignement proprement dit; Jésus se place, en esprit, au moment de la réunion opérée et jette, de ce point de vue, un regard sur le ministère futur des apôtres : XV, 1-XVI, 15. — Enfin, dans le dernier discours, où se retrouve la forme de dialogue, il revient à son départ prochain et cherche la parole décisive qui peut leur inspirer la force dont ils ont besoin en ce moment douloureux : XVI, 16-33. — Ainsi un père mourant, après s'être entouré des siens, commence par leur parler de sa fin et des moments qui la suivront immédiatement; puis la perspective de leur carrière future s'ouvre à ses regards : il leur dit ce que la

terre sera pour eux et ce qu'ils auront à y faire; après quoi son esprit, se repliant sur la situation présente, puise dans ses profondeurs un mot suprême et un dernier adieu.

Cette marche des derniers discours de Jésus est si naturelle que l'on doit dire que, si cette situation a existé et si Jésus y a parlé, il a dû parler ainsi. Le ton est toujours à la hauteur de la situation : c'est celui d'une émotion profonde mais contenue. L'enchaînement logique n'est pas rompu un instant. Mais il ne se montre jamais à découvert. La netteté de l'intention s'unit à l'intimité du sentiment et l'on se livre sans peine à cette douce ondulation de la pensée qui caractérise d'une manière unique la parole de Jésus dans ce morceau. Nous ne connaissons dans nos livres sacrés que deux passages qui présentent quelque analogie avec celui-ci, et ils doivent leur origine à des situations assez semblables. Ce sont les derniers discours de Moïse, dans le Deutéronome, où le grand législateur prend congé de son peuple, et la seconde partie d'Ésaïe, où le prophète, se transportant en esprit au delà de la ruine future d'Israël, déroule le tableau de son relèvement et dépeint l'œuvre du véritable Israël au milieu du monde.

I.

La séparation et la réunion : XIII, 31-XIV, 31.

Après quelques paroles prononcées sous l'impression du départ de Judas (v. 31-35), Jésus répond aux interpellations de Pierre (v. 36-XIV, 4), de Thomas (v. 5-7), de Philippe (v. 8-21) et de Jude (v. 22-24); il termine par quelques réflexions que lui inspire la situation actuelle (v. 25-31).

1° V. 31-35.

V. 31 et 32. «**Lors donc**[1] **qu'il fut sorti, Jésus dit:**

1. T. R. lit οτε ουν avec ℵ B C D L X plusieurs Mnn. It. Vg. Cop. Or., tandis que ς retranche ουν avec les autres Mjj. 90 Mnn. Syr.

Maintenant le Fils de l'homme a été glorifié, et Dieu a été glorifié en lui. 32 Si Dieu a été glorifié en lui[1], Dieu aussi le glorifiera en lui-même[2]; et il le glorifiera bientôt. » — Ces deux versets sont le cri de triomphe qui s'échappe du cœur de Jésus à la vue du traître qui disparaît dans la nuit. Les documents qui retranchent οὖν font des mots ὅτε ἐξῆλθεν la fin de la proposition précédente : « Il était nuit quand il sortit. » Mais cet appendice est oiseux et affaiblit la gravité de cette courte proposition : « *Or il était nuit.* » Enfin de cette manière le verbe λέγει, *il dit*, n'est amené par rien. Il faut donc, avec le T. R. et les alexandrins, lire ὅτε οὖν et faire de cette proposition la transition aux paroles suivantes. Le νῦν, *maintenant*, qui commence ce discours, le met en relation étroite avec le départ de Judas. Il est peu naturel de voir dans ἐδοξάσθη, *a été glorifié*, une anticipation de la gloire prochaine de Jésus, soit par sa mort, soit par son ascension. Dans ce second cas, le contraste entre le passé ἐδοξάσθη, *a été glorifié*, et le futur δοξάσει, *glorifiera*, est effacé; dans le premier, on ne comprend pas pourquoi Jésus exprime par le passé un fait encore futur, surtout en le déterminant expressément comme consommé à cette heure par le mot *maintenant*. C'était la recherche de la grandeur terrestre qui avait égaré Judas. En voyant sortir du milieu des siens ce représentant de la fausse gloire qu'il a jusqu'au bout repoussée, Jésus sent vivement qu'il est parvenu à la possession de la vraie grandeur, celle qui résulte de la parfaite obéissance. C'est là sa gloire présente, qui vient de se consommer dans les deux faits du lavement des pieds et de l'expulsion de Judas. La liaison aux mots suivants : « *Et Dieu a été glorifié en lui,* »

1. ℵ B C D L X 12 Mnn. It^{plerique} omettent les mots ει ο Θεος εδοξασθη εν αυτω qui se trouvent dans 12 Mjj. Mnn. It$^{aliq.}$ Vg. Cop. Syr. Or.

2. ℵ B H A lisent εν αυτω au lieu de εν εαυτω.

est ainsi parfaitement claire : en renonçant à toute gloire propre, Jésus est devenu ici-bas l'instrument par lequel Dieu s'est glorifié lui-même ; et ce n'est pas sans raison qu'il se désigne, dans ce contexte, comme le Fils de l'homme : car il a ainsi accompli la tâche de l'humanité ; il a glorifié Dieu dans une vie semblable à la nôtre ; Dieu a été, dans une vie d'homme, parfaitement servi, librement aimé.

Les premiers mots du v. 32 sont à tort retranchés par les alexandrins. Leur omission provient, comme le montre la leçon ἐν αὐτῷ, au lieu de ἐν ἑαυτῷ, chez plusieurs d'entre eux, de la confusion des deux ἐν αὐτῷ par les copistes. Les exemples d'omissions semblables sont sans nombre, particulièrement dans ℵ. La proposition : « *Si Dieu a été glorifié en lui,* » est nécessaire pour expliquer la transition du passé *a été glorifié* au futur *glorifiera*, v. 32. L'instrument de la gloire de Dieu sur la terre ne saurait demeurer en dehors de la gloire divine dans les cieux. Dieu ne peut rester en arrière vis-à-vis de l'homme ; si l'homme l'a glorifié, Dieu le glorifiera ; le καί, au commencement de la proposition principale, exprime avec force ce rapport qui se retrouve dans la relation des v. 4 et 5 du ch. XVII. Ce rapport explique la corrélation des deux régimes : *en lui*, et : *en lui-même*. Lorsque Dieu a été glorifié dans la vie d'un être, il attire sur son sein cet être et l'enveloppe *dans* sa gloire. C'est ainsi qu'à la sainte clarté de son passé s'illumine pour Jésus tout son avenir. Et il ajoute : *bientôt*, faisant allusion à la trahison de Judas, qui s'accomplit en ce moment et au moyen de laquelle cet avenir va se réaliser. — Après avoir ainsi donné essor à ses impressions personnelles, Jésus se tourne vers ses disciples et donne cours aux sentiments de tendre compassion et de glorieuse espérance que lui inspire leur vue :

V. 33-35. « **Mes petits enfants, je ne suis plus que pour un peu de temps[1] avec vous; vous me chercherez, et, comme je l'ai dit aux Juifs: Où je vais, vous ne pouvez venir, je vous le dis aussi à vous maintenant. 34 Je vous donne un commandement nouveau, c'est que vous vous aimiez les uns les autres, que, comme je vous ai aimés, vous vous aimiez aussi les uns les autres. 35 C'est à cela que tous connaîtront que vous êtes mes disciples: si vous avez de l'amour les uns pour les autres[2].** » — Le terme de tendresse τεκνία, *mes petits enfants*, ne se retrouve nulle part ailleurs dans nos évangiles; il est inspiré à Jésus par le sentiment de la séparation prochaine qu'exprimait le *bientôt* (v. 32). Jésus parle à ses disciples comme un père à des enfants bientôt orphelins. Il se transporte avec eux aux moments qui suivront la séparation et se représente avec vivacité ce qu'ils éprouveront : « *Vous me chercherez.* » Et lui-même, combien ne désirerait-il pas pouvoir les prendre avec lui dans ce monde divin où il va rentrer? Mais ils sont encore, pour le moment, dans le même état que les Juifs, à qui Jésus avait déclaré (VII, 34; VIII, 21) qu'ils ne pourraient le suivre; seulement il y a cette différence que, pour eux, cette impossibilité ne durera pas toujours; XIV, 3: « *Je vous prendrai avec moi, afin que, là où je suis, vous y soyez aussi.* » Ἄρτι, *maintenant:* « Je vous le dis maintenant seulement, tandis qu'aux Juifs je l'ai déclaré beaucoup plus tôt » (comp. XVI, 4). Cependant ce mouvement de sensibilité pour les siens, dans le cœur de Jésus, aboutit aussitôt à un appel à leur énergie morale. A la position nouvelle correspondra un devoir nouveau (v. 34).

---

1. ℵ L X It$^{aliq.}$ ajoutent χρονον après μικρον.
2. ℵ lit μετ' αλληλων au lieu de εν αλληλοις.

L'expression ἐντολὴ καινή, *commandement nouveau*, a embarrassé les interprètes, parce que dans l'Ancien Testament il était ordonné déjà d'aimer son prochain comme soi-même (Lév. XIX, 18), et qu'il ne semble pas possible de l'aimer davantage. Ou faudrait-il dire, avec Knapp, dans sa belle dissertation sur ce sujet, que Jésus, par son exemple et par sa parole, nous enseigne à aimer le prochain plus que nous-mêmes? Cette pensée serait plus spécieuse que juste. Ou faudrait-il peut-être donner à καινή un sens extraordinaire : *illustre* (Wolf), *toujours nouveau* (Olshausen), *renouvelant l'homme* (Augustin), *inattendu* (Semler), etc., etc.? Cela n'est point nécessaire. Le caractère nouveau de l'amour chrétien ressort déjà du mot : *les uns les autres*, qui ne s'applique point à toute la famille humaine en général, comme on pourrait le dire de la loi de la charité écrite dans la conscience, ni spécialement aux membres de la nation israélite, comme le commandement du Lévitique, mais qui embrasse tous les croyants, ni plus ni moins. C'est là un cercle tout nouveau, et son existence repose sur l'apparition ici-bas d'un centre de vie et d'un principe d'affection tout nouveaux : « *Comme je vous ai aimés.* » L'amour du Juif pour son prochain provenait de ce qu'il voyait en lui un bien-aimé et un adorateur de Jéhovah, un second lui-même. L'amour des disciples de Jésus l'un pour l'autre résulte de ce qu'ils se sentent, en commun, les objets de l'amour de Jésus, de cet amour qui l'a poussé à mourir pour les siens. De ce nouveau foyer jaillit la flamme d'une affection essentiellement différente de celle que le monde avait connue jusqu'alors : *en Christ*, voilà l'explication du mot *nouveau*. C'est une affection de famille, et la famille naît à cette heure même. Le second *afin que...* renforce et détermine le premier ; et la proposition : « *Comme je vous ai aimés,* » doit, par conséquent, être rattachée au second *afin que ;*

autrement celui-ci n'ajouterait rien à l'idée du premier. C'est ce que prouvent d'ailleurs les mots : « *Vous aussi,* » qui sont en relation directe avec ceux-ci : « *Comme je vous ai aimés.* » Καθώς, *comme*, indique plus qu'une simple comparaison ; ce mot caractérise l'amour qui unit les croyants entre eux comme étant de même nature que celui qui unit Jésus au croyant (t. II, p. 291). Au devoir Jésus ajoute le mobile : c'est sa gloire ; et il sait bien qu'il ne peut en proposer de plus pressant au cœur des siens. — Ἐμοί a plus de force comme datif que comme nominatif pluriel : « des disciples appartenant *à moi*, le Maître nouveau. » L'histoire de l'Église primitive a réalisé cette promesse de Jésus : « Ils s'aiment, même avant de se connaître, » disait des chrétiens Minutius Félix ; et le moqueur Lucien : « Leur Maître leur a fait accroire qu'ils sont tous frères. »

2° XIII, 36 - XIV, 4.

V. 36 et 38. « **Simon Pierre lui dit : Seigneur, où vas-tu ? Jésus lui[1] répondit : Où je vais, tu ne peux me suivre maintenant, mais plus tard tu me suivras. 37 Pierre lui dit : Seigneur[2], pourquoi ne puis-je te suivre tout de suite[3] ? Je donnerai ma vie pour toi. 38 Jésus lui répondit[4] : Tu donneras ta vie pour moi ? En vérité, en vérité, je te le dis : Le coq ne chantera point, que tu ne m'aies renié trois fois.** » — Ce qui a surtout frappé saint Pierre, dans les paroles précédentes, c'est cette pensée : « *Vous ne pouvez venir où je vais.* » Quel que soit le chemin par où Jésus doive passer, il va à la gloire ; Pierre n'en saurait douter ; car il croit en lui, et Jésus lui-même vient de le déclarer (v. 32). Pourquoi, après avoir marché comme lui sur

1. B C L Il[plerique] Vg. Cop. retranchent αυτω après απεκριθη.
2. ℵ quelques Mnn. Vg. Cop. omettent κυριε.
3. C D L X lisent νυν au lieu de αρτι.
4. Les alexandrins : αποκρινεται. Les byzantins : απεκριθη αυτω.

les eaux et avoir gravi avec lui la montagne de la Transfiguration, Pierre ne pourrait-il le suivre dans son état de gloire, pour revenir bientôt avec lui sur la terre, quand il y établira son règne? — Jésus déclare la séparation inévitable, pour le moment. La raison en serait-elle que la Rédemption n'est pas encore consommée, ou que la sanctification de Pierre n'était pas encore assez avancée? L'histoire du brigand converti rend ces solutions improbables. Jésus pense plutôt à la tâche que saint Pierre avait encore à remplir ici-bas pour l'établissement de son règne. Ce n'était qu'après l'accomplissement de ce ministère qu'il devait entrer avec Jésus dans la gloire. Cependant, Pierre suppose (v. 37) que Jésus ne parle ainsi que parce qu'il le croit incapable d'affronter la mort; il se déclare tout prêt à subir le martyre, et Jésus, le suivant sur ce terrain (v. 38), le déclare, au contraire, impropre à l'accompagner même sous ce rapport. — La prédiction du reniement de saint Pierre paraît avoir produit sur cet apôtre une impression très-profonde; il en est comme atterré, et, dès ce moment, il ne reprend plus la parole jusqu'à la fin de ces discours.

XIV, 1 et 2. « **Que votre cœur ne se trouble point. Confiez-vous en Dieu; confiez-vous aussi en moi. 2 Il y a plusieurs demeures dans la maison de mon Père; si cela n'était pas ainsi, je vous l'aurais dit[1]; je vais vous y préparer une place.** » — Le ch. XIV aurait dû commencer à XIII, 31 ou 36; car les paroles suivantes sont en relation directe avec l'entretien précédent et particulièrement avec cette parole de Jésus: « *Tu me suivras plus tard.* » Jésus généralise cette promesse en l'étendant à tous les disciples, et l'explique en leur montrant de quelle manière elle s'ac-

1. ℵ A B C D K L X 18 Mnn. It$^{aliq.}$ Vg. Syr. Cop. intercalent οτι entre υμιν et πορευομαι.

complira pour eux. Ce contexte précise le sens des premiers mots : « *Que votre cœur ne se trouble point.* » La pensée de la séparation qui s'approche ne doit nullement les troubler, parce que cette séparation est le moyen d'amener la réunion définitive entre Jésus et eux dans l'état de gloire où celui-ci va rentrer. Les deux verbes πιστεύετε sont mieux en rapport avec ταρασσέσθω, si on les prend comme impératifs : « Confiez-vous..., » que si on les envisage, ou tous deux ou l'un des deux, comme indicatifs : « Vous vous confiez. » Pour rassurer leur cœur, Jésus les invite à la confiance en Dieu, qui tient en réserve pour eux une vaste demeure céleste, et en lui, qui fera tout ce qui est nécessaire pour les y faire parvenir. Dans le premier membre, le verbe est en tête, parce qu'il s'agit d'opposer la confiance au trouble; dans le second, le régime précède le verbe, pour faire ressortir l'antithèse entre : *en moi*, et : *en Dieu*.

Dans le v. 2, l'image est, probablement, tirée de ces vastes palais orientaux où il y a un appartement, non-seulement pour le souverain et pour l'héritier du trône, mais pour tous les fils du roi, si nombreux qu'ils soient; et πολλαί, *plusieurs*, ne se rapporte nullement à une diversité entre ces demeures, comme si Jésus voulait faire allusion aux divers degrés de félicité céleste, mais uniquement à leur nombre : « Il y a de la place, dans le palais de mon Père, de quoi y préparer une demeure pour chacun de vous. » Cette maison céleste est, sans doute, avant tout, un état : la position glorieuse assurée à Christ et à laquelle il associera les fidèles. Mais rien n'empêche d'admettre que cet état ne se réalise dans un lieu déterminé, où Dieu manifeste avec plus d'éclat sa présence et sa gloire. Lange pense qu'en prononçant ces paroles, Jésus montrait à ses disciples le ciel étoilé; mais XIV, 31 montre qu'il était encore dans la salle.

Les paroles suivantes ont été très-diversement interprétées; elles seraient faciles à comprendre, si l'on admettait la leçon qui met un ὅτι après ὑμῖν : « Si cela n'était pas, je vous aurais dit que je m'en vais vous préparer une place, » ou, ce qui revient au même, si, tout en rejetant ὅτι, on traduisait : « ...Je vous aurais dit : Je m'en vais... » Mais ce sens est incompatible avec celui du v. 3, où Jésus dit qu'il va réellement, et dans ce but; et tous les efforts des Pères, qui, en général, donnent cette explication, n'ont pas réussi à faire disparaître cette contradiction. On a essayé de prendre les mots εἶπον ἂν ὑμῖν dans un sens interrogatif. Ainsi, Ernesti, Lange, Ewald : « Vous dirais-je » ou « vous aurais-je dit : Je m'en vais vous préparer la place? » Mais Jésus ferait allusion, par là, à une parole, prononcée précédemment ou en ce moment même, par laquelle il aurait promis d'aller leur préparer cette place; or une telle parole ne se trouve nulle part dans l'évangile. Quelques interprètes prennent aussi ces mots dans le sens interrogatif, mais sans leur donner pour objet la phrase suivante : « Si cela n'était pas, vous l'aurais-je dit » ou plutôt « vous le dirais-je en ce moment même? » Il y aurait, dans cette forme, quelque chose de naïf, qui est bien en rapport avec l'invitation : « *Confiez-vous en moi.* » Cependant le sens naturel de εἶπον ἄν est plutôt : « Vous l'aurais-je dit? » que : « Vous le dirais-je? » et aucune parole antérieure dans l'évangile ne justifierait cette citation. Il faut donc en revenir à l'interprétation la plus simple : « Si cela n'était pas, je vous l'aurais dit; » c'est-à-dire : « Si notre séparation devait être définitive, je n'aurais pas attendu à ce moment de vous le déclarer; je me serais dès longtemps expliqué clairement sur un point qui me tient, ainsi qu'à vous, si fort à cœur. »

Il ne suffit pas qu'il y ait de la place dans la maison du Père; il faut que des logements y soient préparés. Et c'est

dans ce but que Jésus y précède ses disciples. Cette préparation consiste sans doute dans l'élévation de la nature humaine de Jésus à l'état divin; car c'est là la condition de notre propre glorification. Meyer, lisant avec les alexandrins ὅτι devant πορεύομαι, interprète cette conjonction dans le sens de *car* et rattache cette proposition non aux mots qui précèdent immédiatement, mais à ceux-ci: «*Il y a plusieurs demeures.*» Mais ce sens est très-forcé, et il n'est pas naturel de faire des mots: «*Si cela n'était pas, je vous l'aurais dit,*» une simple parenthèse.

V. 3. «**Et quand je serai allé et que**[1] **je vous aurai préparé**[2] **une place, je reviendrai et je vous prendrai à moi, afin que là où je suis, vous y soyez aussi.**» — Mais la préparation du logis elle-même ne suffit point encore; il faut fournir aux disciples les moyens de venir l'occuper. Jésus se charge aussi de ce soin. Le retranchement de καί, devant ἑτοιμάσω, dans quelques documents, ne change pas sensiblement le sens; néanmoins, le καί est nécessaire pour éviter la tautologie entre cette phrase et la précédente et ce qu'il y aurait de trop brusque dans la suivante: «*Je reviens à vous.*» La leçon ἑτοιμάσαι est une correction rendue nécessaire par le retranchement du καί. Aux deux verbes *je serai allé* et *j'aurai préparé* correspondent les deux verbes de la principale: *je reviendrai* et *je prendrai à moi.* Le prés. ἔρχομαι, *je reviens*, indique l'imminence de ce premier acte: «je m'empresserai de le faire.» Il est difficile, par conséquent, de rapporter ce terme à l'avénement futur du Seigneur (les Pères, Meyer, Hofmann, Luthardt). Jésus n'a jamais affirmé la proximité de sa Parousie; il a plutôt fait entendre le contraire. Comp.: «*Comme l'époux tardait à*

1. Και est omis par A E G H K Δ et 40 Mnn.
2. D M 60 Mnn. Syr.: ετοιμασαι au lieu de και ετοιμασω.

venir» (Matth. XXV, 5). «*Si le maître vient à la seconde veille, ou s'il vient à la troisième*» (Luc XII, 38); et la parabole du levain. Or, il s'agissait ici, non d'une promesse générale à l'Église, mais d'une consolation personnelle adressée à ses disciples, et l'espérance de son avénement futur ne répondait pas à ce but. D'un autre côté, il n'est pas possible de penser au retour de Jésus dans sa résurrection; car on ne peut rendre compte, dans ce sens, de la relation étroite entre *je reviens* et *je vous prendrai à moi*. Grotius, Reuss, Lange, Hengstenberg, rapportent ce mot *venir* au retour de Jésus à la mort de chaque fidèle; qu'on se rappelle, par exemple, son apparition à la mort d'Étienne. Mais ce sens ne rend pas suffisamment compte de la différence des temps *je viens* et *je vous prendrai*. Puis, comment le même mot ἔρχομαι serait-il employé deux fois dans des sens tout différents dans le même discours (comp. v. 18, où il s'applique, de l'aveu même des interprètes cités, au retour de Jésus par le Saint-Esprit)? Enfin, peut-on citer un seul cas, dans le Nouveau Testament, où la venue de Jésus désigne, directement, la mort du fidèle? Cette interprétation confond les différents plans qui sont strictement distingués par la parole de Jésus. Au premier, Jésus place sa venue en Esprit: *je reviens;* au second, l'effet de ce retour pour chaque disciple: *je vous prendrai à moi*. Ce futur, dans sa relation au présent *je viens*, indique une série d'actes particuliers et individuels qui s'accomplissent tous sur le fondement permanent de son retour et de sa présence spirituelle dans son Église : «Je ne vous abandonnerai pas à ce monde qui doit périr; je reviendrai au milieu de vous, afin de vous unir étroitement et indissolublement à ma propre personne (πρὸς ἐμαυτόν).» Et cette union, contractée pendant la vie des disciples, sera consommée au moment de leur mort. A cela se rattache le résultat de cette union,

l'entrée dans le refuge préparé et l'association à l'état divin de Jésus: « *Afin que, là où je suis, vous y soyez aussi.* » Comp. XVII, 24. Pierre et tous les disciples ont maintenant l'explication de la promesse XIII, 36 : « *Tu me suivras plus tard;* » et leur cœur a de quoi se tranquilliser. — Avec quelle simplicité enfantine et quelle dramatique vivacité ne sont pas exprimées ici ces idées si profondes et si neuves de la gloire céleste du croyant et de son union spirituelle avec Jésus qui en est la condition : « la maison de mon Père, » la préparation du logis, « je vous prendrai à moi » ! Ce langage familier et presque enfantin ressemble à une douce musique par laquelle Jésus cherche à calmer chez eux l'angoisse de la séparation.

Cependant Jésus remarque qu'il s'élève encore bien des questions dans leur cœur, et qu'ils sont en proie à bien des doutes; et, pour les pousser à l'interroger, il jette à leur ignorance une sorte de défi, en leur disant :

V. 4. « **Et vous savez où je vais, et vous en connaissez le chemin**[1]. » — Le chemin, d'après le v. 3, c'est, dans la pensée de Jésus, l'indissoluble solidarité avec lui et, d'après le v. 6, sa propre personne vivant en eux. Ce chemin, les apôtres le connaissaient; car ils connaissaient Jésus; n'était-il pas en réalité ce qu'ils connaissaient le mieux au monde ? Et pourtant, ils ne connaissaient pas à proprement parler le chemin, puisqu'ils ne connaissaient pas encore Jésus comme le chemin. C'est pourquoi Jésus et Thomas peuvent dire avec une égale vérité, l'un : *vous savez*, l'autre : *nous ne savons pas.* Dans la variante alexandrine, Jésus n'attribue aux disciples que la connaissance du chemin, et non celle du but : « Et là où je vais, vous en savez

1. Au lieu des mots οιδατε και την οδον οιδατε, B C L Q X lisent οιδατε την οδον.

le chemin. » Mais cette construction est dure. 13 Mjj. (parmi lesquels ℵ) et les deux plus anciennes Vss. (It. et Syr.) témoignent en faveur de la leçon reçue, et la confusion des deux οἴδατε peut facilement avoir causé une omission. D'après le T. R., Jésus attribue aux disciples, avec la connaissance du chemin, celle du but; et ils le connaissaient en effet. C'était, d'après la parole du v. 2, *la maison du Père*, ou, comme il l'avait dit aussi, par rapport à lui-même, *le Père :* « *Je m'en vais au Père.* » Mais l'imagination des disciples était préoccupée d'un autre but: le règne du Messie sur cette terre. Ils n'avaient pas encore appris à transporter leur espérance messianique du monde en Dieu, de la terre au ciel; ils pensaient encore comme les Juifs (XII, 34): « *Nous avons appris que le Christ demeure à toujours* (sur la terre, glorifiée par lui); *comment donc dis-tu : Il faut qu'il soit élevé?* » Comp. Act. I, 6. Et ce faux but les empêchait de contempler distinctement le vrai, qu'ils connaissaient pourtant. Les deux οἴδατε, *vous savez, vous connaissez*, tout en exprimant une vérité, les incitent à rechercher, sur ces deux points, la clarté qui leur manque.

3° V. 5-7.

V. 5 et 6. « **Thomas lui dit: Seigneur, nous ne savons pas où tu vas ; et[1] comment pourrions-nous en connaître le chemin[2]? 6 Jésus lui dit: C'est moi qui suis le chemin et la vérité et la vie ; personne ne vient au Père que par moi.** » — Le premier entretien, provoqué par les questions de Pierre : « *Où vas-tu? Pourquoi ne puis-je pas te suivre?* » avait roulé sur la certitude de la réunion finale, sur le but. Le second, dont la question de Thomas est l'occasion, roule sur la suffisance de Jésus pour conduire au but, sur le chemin. Comme d'ordinaire, c'est Thomas qui est ici l'or-

1. B C L $It^{aliq.}$ omettent και devant πως.
2. Au lieu de δυναμεθα την οδον ειδεναι, B C D $It^{aliq.}$: οιδαμεν την οδον.

gane des pensées de doute et de l'impression de découragement qui se sont emparées des apôtres. Comp. XI, 16; XX, 24. Il déclare avec franchise que le but, tel que vient de le dévoiler Jésus-Christ, reste enveloppé pour lui d'obscurité. Dès lors, le chemin pour y parvenir se perd aussi pour lui dans les brouillards. Quant au but, Jésus, dans sa réponse, substitue à la maison du Père le Père lui-même. Car ce n'est pas dans le ciel qu'on trouve Dieu; c'est en Dieu qu'on trouve le ciel. Une fois Dieu désigné comme but, on comprend dans quel sens Jésus se donne pour le chemin. Il l'explique d'ailleurs lui-même en ajoutant à cette expression figurée les deux termes qui en expriment la signification, sans image: la *vérité* et la *vie.* La vérité, c'est Dieu révélé dans son essence, dans sa sainteté et dans son amour (v. 9. 10); la vie, c'est Dieu communiqué à l'âme et lui apportant une sainte force et une parfaite béatitude (v. 23). Et comme c'est en Jésus que s'opèrent cette révélation et cette communication de Dieu à l'âme, c'est par lui aussi que l'âme vient au Père et retrouve l'entrée de la maison paternelle. Être en Jésus, en qui se trouve le Père révélé et possédé, c'est être dans le Père. Les trois termes *chemin, vérité* et *vie,* ne sont donc pas coordonnés (Grotius); ils n'expriment pas non plus une seule notion: *vera via vitæ* (Augustin); M. Reuss lui-même ne me paraît pas déterminer leur relation d'une manière tout à fait juste quand il définit le *chemin:* le moyen d'arriver à la *vérité* et à la *vie* (t. II, p. 388). Jésus veut dire: Je suis le moyen d'arriver au Père, vu que je suis la vérité et la vie. M. Reuss observe en échange, avec beaucoup de justesse, sur *je suis,* que ce verbe exclut tout autre moyen.

V. 7. « **Si vous me connaissiez**[1], **vous connaîtriez**[2] **aussi**

1. ℵ D: εγνωκατε au lieu d'εγνωκειτε.

2. Au lieu d'εγνωκειτε αν, ℵ D: γνωσεσθε. B C L Q X: αν ηδειτε.

mon Père; et dès maintenant vous le connaissez et vous l'avez vu. » — Ce verset applique aux disciples l'idée du verset précédent et particulièrement celle de la vérité. Si Jésus est la révélation de Dieu, l'avoir connu, c'est être arrivé à la connaissance de Dieu (plus-que-parf. ἐγνώκειτε). Jésus semble leur refuser cette connaissance; et ce n'est, en effet, qu'à la Pentecôte qu'ils la posséderont pleinement (v. 20). Mais ils ont déjà fait les premiers pas sur cette voie (v. 4). Meyer prend l'expression « *dès ce moment* » au pied de la lettre : « Après que je viens de vous faire la déclaration précédente (v. 6). » Chrysostome, Lücke, y voient une anticipation de la Pentecôte. Il est plus naturel de l'entendre dans ce sens : « Au point où est maintenant parvenu mon enseignement. » Tout ce qui venait de se passer dans ce repas avait dû achever de mettre en lumière aux yeux des apôtres la véritable nature de Dieu et de son règne, qu'il leur avait si souvent expliquée. En leur dévoilant son être intime, Jésus leur avait dévoilé l'essence de Dieu. Mais ce dernier mot, comme le v. 4, semble destiné à provoquer l'expression de quelque pensée que Jésus discerne au fond de leur cœur. C'est surtout ce terme : *vous l'avez vu*, qui fait l'effet d'un défi jeté au cœur des disciples : « Vous êtes devenus les témoins du Père (parf. ἑωράκατε); vous avez acquis de lui une connaissance qui s'élève jusqu'à la plénitude de la vue! » Mais, voir Dieu, n'est-ce pas tout ce que les apôtres désiraient? Ce privilége, accordé à Moïse, à Élie, dans l'ancienne alliance, renfermait en effet toutes les garanties dont leur foi pouvait avoir besoin. Si Jésus pouvait les en faire jouir, leur foi devenait inébranlable, d'autant plus qu'Ésaïe avait annoncé une grâce semblable comme signe des temps messianiques : « *La gloire de l'Éternel se manifestera, et toute chair la verra* » (És. XL, 5). Ainsi s'explique naturellement la demande de Philippe.

4° V. 8-21.

V. 8 et 9. « **Philippe lui dit: Seigneur, montre-nous le Père, et cela nous suffit. 9 Jésus lui dit: Il y a si longtemps[1] que je suis avec vous, et tu ne m'as pas connu! Philippe, celui qui m'a vu, a vu le Père; et[2] comment dis-tu: Montre-nous le Père?** » — Ce désir d'une théophanie extérieure était sans doute au fond du cœur de tous les apôtres, surtout de ceux qui n'avaient pas assisté à la scène de la Transfiguration. Philippe s'en fait l'organe avec une naïveté qui rappelle celle qu'il avait montrée au ch. VI. Il ne se doute pas qu'en exprimant ce vœu, il nie ce que Jésus vient d'affirmer de lui-même au v. 6. Une vision éclatante, un magnifique coup de théâtre dans les airs, lui paraît être le moyen de s'affermir inébranlablement dans la foi à Jésus. Ce serait vrai, si l'essence divine était la puissance; mais c'est la sainteté et l'amour. Et, par conséquent, la vraie théophanie ne saurait être une apparition lumineuse; ce ne peut être qu'une vie humaine dans laquelle se manifestent en actes et en paroles ces traits du caractère divin, une vie de Fils, dans laquelle éclate la relation paternelle, pleine de majesté et de tendresse, que Dieu soutient avec l'être qui l'appelle son Père. Or ce spectacle unique, cette théophanie seule réelle, les disciples l'ont sous les yeux depuis trois ans, et Jésus s'étonne et déplore qu'ils ne comprennent pas mieux le privilége qui leur est accordé depuis si longtemps. Il a tellement dans sa conscience humaine le sentiment de sa divinité, qu'il ne comprend qu'avec peine que la connaissance de sa vraie nature ne se soit pas aussi formée dans le cœur de ses disciples. — L'interpellation *Philippe* sert à rappeler ce disciple à lui-

1. ℵ D L Q: τοσουτω χρονω.
2. ℵ B Q It^plerique Vg. Cop. omettent και.

même; en parlant ainsi qu'il l'avait fait, il était devenu, comme dit Hengstenberg, *alius a se ipso*. Les parf. ἔγνωκας, ἑωρακώς, ἑώρακε, opposent l'état permanent dans lequel ils ont vécu à l'acte brusque et isolé exprimé par l'aor. δεῖξον. — Il est impossible de rapporter cette réponse à la simple union morale de Jésus avec Dieu. Un chrétien, même consommé, ne dirait pas: « Celui qui m'a vu, a vu Christ. » Combien moins un Juif, même parfait, eût-il pu dire: « Celui qui m'a vu, a vu le Père! » Cette expression ne se comprend qu'autant que le Fils continue ici-bas, sous la forme humaine, cette activité révélatrice, qu'il accomplit, sous la forme divine, comme Parole.

V. 10 et 11. « **Ne crois-tu pas que je suis dans le Père, et que le Père est en moi? Les paroles que je vous dis[1], je ne les dis pas de moi-même; et le Père, qui demeure en moi, c'est lui qui fait ces œuvres[2]. 11 Croyez-moi quand je vous dis que je suis dans le Père et que le Père est en moi; et, sinon, croyez[3] à cause de ces œuvres.** » — Jésus rappelle à Philippe les deux signes auxquels il eût pu reconnaître la présence de Dieu en lui. Le premier, ce sont ses enseignements. Les mots: « *Croyez-moi,* » v. 11, où Jésus oppose son affirmation personnelle à la preuve tirée de ses œuvres, pourraient engager à appliquer cette expression: « *Les paroles que je vous dis,* » uniquement aux déclarations précédentes, particulièrement à celle du v. 9. Mais au v. 10 il est plus naturel d'appliquer ces mots: « *Les paroles que je vous dis,* » à son enseignement en général, dont le caractère tout divin atteste l'union intime de Jésus avec le Père. Comme l'enseignement de Jésus, surtout

1. B L N X Cop. lisent λεγω au lieu de λαλω.

2. ℵ B D lisent αυτου après εργα et retranchent αυτος. L X placent αυτος tout à la fin.

3. Nous retranchons ici μοι d'après ℵ D L Ital^iq. Vg. Syr.

dans le quatrième évangile, est essentiellement un témoignage rendu à la divinité de sa personne, ces deux explications se confondent; et Jésus veut dire : « Croyez à mes déclarations sur moi-même, puisque je ne les ai jamais prononcées de mon chef; et, si vous ne le pouvez, et qu'elles vous paraissent suspectes, parce qu'elles ont passé par ma bouche, croyez à ces œuvres, qui sont un témoignage direct du Père en ma faveur. » — « *Ne crois-tu pas?* » Allusion à la parole de Philippe, qui semblait nier que le Père fût réellement en Jésus. — « *Moi dans le Père,* » par la suppression de toute vie propre et l'abandon complet à la communication divine; « *le Père en moi,* » par la transmission de toutes les richesses de son être à ma personne. Une telle vie humaine a nécessairement pour arrière-plan la vie du Logos. — La proposition négative : Aucune de mes paroles n'est une parole purement humaine, en suppose une positive : Toute parole qui sort de ma bouche est divine, et correspond plus particulièrement au sens des mots : « *Moi dans le Père,* » qui expriment une idée d'abnégation, de renoncement. En retour la proposition positive : Le Père qui demeure en moi est celui qui fait mes œuvres, en suppose une négative : Je ne les fais point par moi-même, et correspond plus particulièrement à ces mots : « *Le Père en moi.* » La leçon λαλῶ vaut mieux que λέγω. Jésus n'est que l'organe. C'est toujours Dieu qui *dit;* Jésus ne fait qu'énoncer. — Au v. 11, il faut distinguer avec soin le régime μοι : « Croyez-*moi,* » du régime εἰς ἐμέ, « *en moi* » (v. 12). — La première voie, v. 11, c'est de croire à la divinité de Jésus sur le fondement de sa parole, du témoignage qu'il se rend. La seconde, c'est la foi sur le fondement de *ses œuvres,* par où Jésus entend évidemment ses œuvres surnaturelles, ses miracles. Même pensée X, 37. 38. Les miracles sont une preuve pour celui qui ne croit pas aux

paroles, parce que ce témoignage divin ne passe pas par la bouche de Jésus. Il est tout à fait objectif. Cette parole assigne aux miracles leur vraie place dans l'apologétique. Le rôle de ces faits surnaturels est réel, mais secondaire.

Jusqu'ici Jésus a répondu à Philippe : « La vraie théophanie est sous tes yeux. » Le sens des paroles suivantes, v. 12-21, est celui-ci : « Il y en a bien une autre, plus intime et plus distincte encore; persévérez dans la foi, et elle vous sera bientôt accordée. » Jésus entend par là la révélation intérieure par le Saint-Esprit. Il rattache cette nouvelle idée au v. 11 qui terminait le développement de la précédente :

V. 12-14. « **En vérité, en vérité, je vous le dis : Celui qui croit en moi, fera, lui aussi, les œuvres que je fais; et il en fera de plus grandes encore, parce que je m'en vais à mon Père**[1], 13 **et que tout ce que vous demanderez au Père en mon nom, je le ferai, afin que le Père soit glorifié dans le Fils. 14 Si vous demandez**[2] **quelque chose en mon nom, moi**[3] **je le ferai.** » — Le caractère divin de Jésus manifesté dans sa parole et dans ses actes est déjà maintenant pour la foi une suffisante garantie. Cependant ils en recevront une plus excellente encore. Dieu, qui, en Jésus, a été avec eux, par lui vivra en eux; et leurs paroles et leurs œuvres seront marquées du même caractère divin que celles de Jésus. Ici commencent à s'étaler les merveilles du royaume nouveau. Ἀμὴν ἀμήν annonce la révélation d'une vérité inattendue. L'expression : « *Fera les œuvres que je fais,* » se rapporte aux opérations miraculeuses, et la suivante : « *Il en fera même de plus grandes,* » à la communication de la vie spirituelle, qui est une œuvre de nature supérieure à la guérison du corps. Ce qu'ont fait saint

1. Les alexandrins It. retranchent μου.
2. ℵ B E H Δ 30 Mnn. It$^{aliq.}$ Vg. Syr. ajoutent με après αιτησητε.
3. A B L It$^{aliq.}$ Vg. Cop. lisent τουτο au lieu de εγω. M : εγω τουτο.

Pierre à la Pentecôte, saint Paul dans le monde entier, ce qu'opère un simple prédicateur, un simple croyant, en faisant descendre l'Esprit dans un cœur et en y glorifiant Jésus, Jésus n'a pu le faire pendant son ministère terrestre. Une telle œuvre supposait sa glorification, comme le fait entendre la fin du verset : « *Parce que je m'en vais à mon Père.* » Et le sarment porte ainsi des fruits que le cep n'a pu porter lui-même. Le terme *plus grand* ne désigne donc pas des miracles plus prodigieux, mais des miracles d'une nature plus excellente; et il ne se rapporte pas seulement à l'extension du ministère apostolique hors des limites de la théocratie, comme l'entendent Lücke, Meyer, Tholuck, Olshausen, de Wette : cette différence n'est ici qu'en seconde ligne. Ce ποιήσει, *il fera*, sera expliqué et complété par le ποιήσω, *je ferai*, v. 13.

En effet, si le sarment produit de tels fruits, c'est que le cep, après être parvenu à la plénitude de sa puissance et de sa fécondité, les produit par lui. Cette supériorité d'activité chez les disciples reposera sur l'élévation de la position de Christ lui-même : « *Parce que je m'en vais à mon Père.* » Il ne faut point terminer la phrase avec ces derniers mots. L'idée suivante en est le complément nécessaire. Elle explique en quoi consistera proprement la part du disciple dans la production de ces œuvres plus grandes. Cette part sera simplement la prière. Le croyant demandera, et le Christ glorifié opérera du sein de sa toute-puissance. Cependant il ne s'agit pas ici de la prière en général. C'est à une forme spéciale de la prière que Jésus attribue ce pouvoir, à la prière *au nom de Jésus.* Demander au nom de quelqu'un, c'est, dans la vie ordinaire, demander à la place d'une personne et comme de sa part. Cette personne a, par sa position, par les services qu'elle a rendus, par la faveur dont elle jouit, droit à la grâce réclamée; celui qui prie en

son nom, prie donc comme si c'était cette personne elle-même qui priait par lui. Voilà aussi, à ce qu'il me paraît, le sens le plus simple et en même temps le plus profond de cette formule qui a été expliquée de tant de manières : en invoquant mon nom (Chrysostome), par mes mérites (Calov), dans l'élément de ma vie (Meyer), dans mon esprit et pour ma cause (de Wette). Toutes ces déterminations sont par le fait comprises dans notre explication. Une telle prière suppose que Jésus vit, pense, veut, désire en nous, exactement comme Dieu vivait, pensait et voulait en Jésus, tellement que notre prière est l'organe de sa volonté, comme sa parole était celui de la volonté de Dieu (v. 10). La prière au nom de Jésus suppose nécessairement la Pentecôte dont Jésus va parler depuis le v. 15. Comp. XVI, 23. 24. 26. — Et tout cela aura lieu, ajoute Jésus, *à la gloire du Père* dans la personne du Fils: car le Fils, bien loin de chercher à fonder ici-bas un règne qui lui appartienne en propre, se met tout entier, avec les siens, au service de la cause du Père.

Le v. 14 est une confirmation de la promesse si étonnante du v. 13 et particulièrement de ces mots ὅ τι ἄν, *quoi que*. Jésus a ouvert par ces mots un champ incommensurable à l'ambition chrétienne de ses disciples. Ἐάν τι : «Oui, je vous le répète : Vous n'avez qu'à demander et...» La leçon reçue ἐγὼ ποιήσω, «je le ferai, moi,» est certainement la vraie leçon. Les alexandrins ont machinalement reproduit l'expression du v. 13; tandis que Jésus l'a modifiée à dessein, en substituant ἐγώ à τοῦτο : «Moi, qui ne vous ai jamais trompés, et qui, alors, serai revêtu de la toute-puissance auprès du Père, c'est moi qui m'engage à le faire.» Ainsi, tandis que les disciples prient sur la terre en son nom et comme de sa part, il agit, lui, du ciel au nom et de la part de Dieu; tant sera intime le rapprochement opéré

en lui entre le ciel et la terre, Dieu et l'homme. On sent bien, dit Stier, en lisant ces paroles qui reviennent constamment au commencement des épîtres de saint Paul : « Je ne cesse de faire mention de vous dans mes prières, etc., » que c'est par la prière au nom de Jésus que les apôtres ont enfanté l'Église.

V. 15-17. « **Si vous m'aimez, gardez[1] mes commandements. 16 Et moi je prierai[2] le Père, et il vous donnera un autre défenseur, afin qu'il demeure[3] avec vous éternellement, 17 l'Esprit de vérité, que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit ni ne le connaît[4]; mais vous, vous le connaissez, parce qu'il demeure avec vous; et il sera[5] en vous.** » — Dans tout ce passage, jusqu'au v. 23, Jésus décrit aux disciples le changement intérieur par lequel ils arriveront à pouvoir prier au nom de Jésus et à opérer puissamment comme il vient de le leur promettre. C'est la vraie théophanie, la seule qu'ils aient encore à demander après celle qui leur a été accordée en sa personne. Et d'abord, v. 15, la condition de réceptivité de leur part : « Au nom de l'amour que vous avez pour moi, demeurez dans la ligne que je vous ai tracée par mes commandements, et vous serez en demeure de recevoir la suprême bénédiction. » Ces commandements sont les recommandations qu'il leur a faites et particulièrement les instructions qu'il leur a données dans cette dernière soirée. L'aoriste impératif rappelle que cette condition dépend de la liberté des disciples. La leçon de B L τηρήσετε est une correction d'après le futur ἐρωτήσω (v. 16). — Puis, v. 16, la condi-

1. Au lieu de τηρησατε, B L Cop. : τηρησετε. ℵ : τηρησητε.
2. ℵ : τηρησω (*je garderai le Père!*).
3. ℵ B L Q X It^plerique^ Cop. Syr. : η au lieu de μενη.
4. ℵ B a omettent le second αυτο.
5. B D 5 Mnn. It. Syr. : εστιν au lieu de εσται.

tion objective du don divin, l'intercession de Jésus. Cette intercession a pour objet la Pentecôte; il est par conséquent bien aisé de concilier cette parole avec XVI, 26 : « *Je ne vous dis pas que je prierai le Père pour vous.* » Car ce second passage se rapporte au temps qui suivra la Pentecôte, à l'époque où les disciples sauront eux-mêmes prier *au nom*, de la part et comme s'ils étaient la bouche de Jésus. — Le terme de παράκλητος a été pris par Origène, Chrysostome, dans le sens actif de παρακλήτωρ : *consolateur* (Job XVI, 2 dans les LXX); et, sous l'influence de la *Vulgate*, ce sens a passé dans nos versions françaises. Mais il est reconnu aujourd'hui que ce mot, de forme passive, doit avoir un sens passif: *celui qui est appelé* pour servir de soutien, exactement comme le mot latin *advocatus :* le défenseur de l'accusé devant le tribunal. Ce terme a toujours ce sens, là où il se rencontre en dehors du Nouveau Testament, comme dans Démosthènes, Diogène Laërce, Philon et chez les rabbins (*le Peraclith*). Jean lui-même lui donne cette signification 1re Ép. II, 1 : « *Nous avons un paraclet auprès du Père, savoir Jésus-Christ, le juste.* » C'est aussi celle qui convient le mieux dans ces derniers discours de Jésus. Le sens de *docteur* (Théod. de Mopsueste, Ernesti, Hofmann, Luthardt) ne repose, philologiquement, sur rien; l'expression *l'Esprit de vérité* (v. 17) ne suffit pas pour le justifier. Ce que Jésus demandera au Père en leur faveur, c'est donc un autre défenseur, toujours à leur portée, toujours prêt à venir à leur aide, au premier appel, dans leur lutte avec leur ennemi, le monde. De cette signification fondamentale découlent les applications suivantes : soutien dans les moments de faiblesse; conseiller dans les difficultés de la vie; consolateur dans la souffrance. En un mot, c'est lui qui, dans toutes les positions, leur remplacera le Maître bien-aimé qui les aura quittés. En disant « un autre, » Jésus

se donnait implicitement à lui-même le titre de Paraclet; il est donc faux de voir une différence dogmatique, à l'occasion de 1 Jean II, 1, entre l'évangéliste et l'auteur de la 1re épître. Ce don que leur fera le Père, aura lieu non pas seulement à la demande de Jésus, mais par son intermédiaire. Comp. XV, 26 : « *Le Paraclet que je vous enverrai de la part de mon Père.* » Comme c'est Jésus qui le demande de notre part, c'est lui aussi qui nous l'envoie de la part de Dieu. Et il ne viendra pas pour s'éloigner un jour, comme Jésus; mais son habitation en eux sera éternelle. Meyer entend εἰς τὸν αἰῶνα : « jusque dans le siècle à venir. » Mais le mot αἰών, dans le Nouveau Testament comme dans les classiques (ἐξ αἰῶνος, δι' αἰῶνος, εἰς αἰῶνα), désigne une durée indéfinie et, avec l'article, l'éternité.

L'apposition *l'Esprit de vérité* (v. 17) est destinée à préciser et à expliquer le terme, encore obscur pour eux, de Paraclet. L'enseignement des choses divines par le moyen de la parole ne peut jamais nous en donner qu'une idée confuse ; quelque habilement que soit employé ce moyen de communication, il ne peut produire dans l'âme de l'auditeur qu'une image de la vérité ; aussi Jésus compare son enseignement sous cette forme à une parabole (XVI, 25). L'enseignement de l'Esprit, au contraire, fait pénétrer la vérité dans l'âme; il lui donne ainsi pleine réalité au dedans de nous et en fait pour nous *la vérité*. C'est là sans doute le sens de cette expression : *l'Esprit de vérité*. Mais on ne peut recevoir cet agent divin sans une préparation morale. L'âme dans laquelle il vient habiter, doit avoir été préalablement soustraite à la sphère profane. C'est pourquoi Jésus avait dit : « *Gardez mes instructions;* » c'est pourquoi il ajoute ici : « *Que le monde ne peut recevoir.* » Ce n'est pas par suite d'un caprice qu'au matin de la Pentecôte, l'Esprit est descendu sur cent vingt personnes seulement, et non

sur tous les habitants de Jérusalem; ceux-là seuls avaient subi la préparation indispensable. Jésus explique en quoi consiste cette préparation qui manque au monde: il faut avoir *vu* l'Esprit et l'avoir *reconnu* avant de le recevoir. L'Esprit s'identifie trop intimement avec notre vie personnelle, pour qu'il puisse et veuille s'imposer à nous; pour qu'il vienne en nous, il doit être désiré et appelé par nous; et c'est ce que nous ne faisons qu'autant que nous l'avons contemplé (θεωρεῖν) dans l'une de ses manifestations extérieures, puis discerné et reconnu (γινώσκειν) comme ce qu'il y a de plus excellent et de plus saint. Cette préparation s'était opérée chez les disciples pendant les trois ans qu'ils avaient passés dans la société de Jésus: sa parole, sa vie, avaient été pour eux une constante révélation de l'Esprit, et leur cœur avait rendu hommage à la sainteté sublime de cette manifestation. C'est ce que n'avait pas fait le monde, les Juifs, qui, en entendant parler Jésus, disaient: «Il a un démon,» et, en voyant ses œuvres, les attribuaient à Béelzébub. Le monde était ainsi étranger à l'action et à la sphère de l'Esprit; il était donc hors d'état de le recevoir. — L'action préparatoire de l'Esprit sur les disciples est exprimée par les mots: «*Il demeure avec vous;*» et la relation bien plus intime qu'il va contracter avec eux dès la Pentecôte, par ceux-ci: «Il sera *en vous.*» Il faut donc bien se garder de lire, dans la première proposition, μενεῖ (au futur), *demeurera*, avec la *Vulgate*, et, dans la seconde, ἐστί, *est*, avec quelques alexandrins. Tout le sens de la phrase est dans l'antithèse du présent *demeure* (comp. μένων v. 25) et du futur *sera*, à laquelle correspond exactement celle des deux régimes: *avec vous* (comp. παρ' ὑμῖν du v. 25) et *en vous*. Il ne faut pas non plus faire dépendre la dernière proposition: «*Et il sera en vous*,» de ὅτι, *parce que*, ce qui n'a aucun sens. Cette dernière phrase exprime une

conséquence et un progrès : «*Et ainsi* (en raison de la connaissance que vous avez déjà de lui par sa présence au milieu de vous) il sera en vous.» — Cette distinction entre l'action de l'Esprit sur l'homme, par le moyen de ses manifestations extérieures, et son habitation réelle dans l'homme, est comme effacée aujourd'hui dans la conscience de l'Église. La confusion de deux états si différents a entraîné d'incalculables conséquences.

V. 18 et 19. «**Je ne vous laisserai point orphelins; je reviens à vous. 19 Encore un peu de temps, et le monde ne me verra plus; mais vous me verrez; parce que je vis, vous vivrez aussi.**» — Le terme *orphelins* est en rapport avec l'allocution *mes petits enfants* (XIII, 33); c'est le langage d'un père mourant. La relation intime de ces paroles avec les précédentes, marquée surtout par l'*asyndéton* entre v. 17 et 18, suffit pour écarter toute autre explication des mots : «*Je reviens à vous,*» que celle qui les rapporte à la venue spirituelle de Jésus dès le jour de la Pentecôte. Ceux qui appliquent cette promesse aux apparitions de Jésus ressuscité (Chrysostome, Erasme, Grotius, Hilgenfeld) ne peuvent rendre compte des v. 20. 21. 23. Ceux qui l'appliquent à la Parousie (Augustin, Luthardt, Hofmann) sont hors d'état d'expliquer les v. 19 et 21 et surtout le v. 23. Car l'avénement du Seigneur aura lieu à la face du monde, «*et tout œil le verra.*» Mais ce que l'on peut et doit dire, c'est que le retour spirituel de Jésus fut *préparé* par ses apparitions après sa résurrection et sera *consommé* par son avénement au dernier jour. — Quoique l'Esprit soit un défenseur autre que Jésus, sa venue est cependant le retour de Jésus lui-même; s'il en eût été autrement, la promesse du Paraclet n'eût répondu qu'imparfaitement aux besoins du cœur des disciples. Tholuck a conclu de cette expression : *je reviens*, que le Saint-Esprit n'est que la personne de Jésus

spiritualisée, et M. Reuss prétend que la distinction de personnes entre Christ et l'Esprit, quoique résultant de l'exégèse littérale du texte, « n'est qu'à la surface des mots, et que la logique pratique se refuse à l'admettre » (t. II, p. 439-441). « Nous oserions même, dit-il (p. 110), hasarder l'opinion que dans les discours de Jésus la notion abstraite du Verbe est remplacée par la notion plus concrète de l'Esprit. » Nous croyons Jean innocent d'une confusion aussi grave. Quel écrivain de l'ancienne alliance aurait employé l'un pour l'autre les termes d'Esprit de Dieu et d'Ange de l'Éternel? La confusion de la Parole avec l'Esprit n'est pas moins inadmissible chez un écrivain de la nouvelle. Saint Paul dit : « *Le Seigneur est l'Esprit* » (2 Cor. III, 17). Mais qui s'imaginera qu'il confonde la personne du Seigneur glorifié avec le Saint-Esprit? C'est ici un domaine où il importe de tenir compte des nuances. D'après XVI, 14, l'Esprit est non le Seigneur, mais la puissance qui le *glorifie*, qui le fait apparaître, vivre et grandir au dedans de nous et cela en prenant de ce qui est à lui et en nous le communiquant. Les rôles sont donc parfaitement distincts. Ils le sont dans l'œuvre de la Pentecôte non moins que dans celle de l'incarnation. Le Saint-Esprit, en engendrant Jésus dans le sein de Marie, ne devient pas pour cela le Christ. Ainsi le Saint-Esprit, en glorifiant et en faisant vivre en nous Jésus, ne devient pas pour cela Jésus. La Parole est le principe de la révélation objective; l'Esprit est celui de la révélation subjective. En Jésus se trouve la matière à assimiler; l'Esprit éveille en nous la puissance d'assimilation. Sans la révélation objective donnée en Jésus, l'Esprit n'a rien à féconder en nous; sans l'Esprit la révélation donnée en Jésus reste en dehors de nous et ressemble à une parabole non comprise. Il résulte de là que l'Esprit qui vient, c'est bien, en un sens, Jésus qui revient, qui d'extérieur devient intérieur. Son

œuvre achevée, c'est *Christ formé* dans le croyant, ou, ce qui exprime la même idée, c'est le croyant arrivé *à la parfaite stature de Christ* (Gal. IV, 19; Éph. IV, 13).

Les mots : « *Encore un peu de temps* » (v. 19), sont en rapport avec le présent « *je viens.* » Ils réduisent, pour ainsi dire, à rien la durée de la séparation. Si, en disant : « *Vous me verrez,* » Jésus pense à ses apparitions après sa résurrection, ce n'est en tout cas que secondairement; sa pensée réelle se porte sur un tout autre fait. Le retour de Jésus, après sa résurrection, ne fut que momentané, tandis que celui dont il parle sera permanent. C'est ce commerce intime que décrit saint Paul dans cette parole que rappelle la nôtre, 2 Cor. III, 18 : « *Nous qui contemplons la gloire du Seigneur à visage découvert;* » c'est la contemplation intérieure de Jésus glorifié en nous par le Saint-Esprit. Tandis que le monde qui ne connaît Jésus que selon la chair, ne le voit plus, dès qu'il a disparu corporellement, il devient alors visible aux siens dans un milieu spirituel et divin où ils sont transportés par le Saint-Esprit et où ils se rencontrent avec lui. Ce commerce intime est la source de toute la force du chrétien dans sa lutte avec lui-même et avec le monde. L'opposition du présent ζῶ, *je vis*, et du futur ζήσεσθε, *vous vivrez*, ne s'explique pas naturellement si l'on fait dépendre les mots : « *Parce que...* » de la phrase précédente « *vous me verrez.* » Il est plus simple d'admettre que c'est ici une nouvelle proposition. Par ce prés. *je vis*, comme par les prés. *je viens* (v. 3 et v. 18), Jésus se transporte en pensée à ce moment bienheureux et prochain. Après avoir passé par la mort, il vit désormais de la vie parfaite, indestructible. Comp. Apoc. I, 18 : « *J'ai été mort; et voici, je suis vivant aux siècles des siècles.* » Puis de cette vie indestructible jaillira la leur. Le rapport du prés. *je vis* et du futur *vous vivrez*, est exactement le même que celui du prés.

ἔρχομαι et du futur παραλήψομαι, v. 3. Le présent désigne le principe permanent, le futur les conséquences successives. La conjonction *parce que* formule ce rapport.

L'absence de particule logique entre toutes ces promesses de v. 16-21 trahit l'émotion profonde avec laquelle Jésus annonce ce moment décisif et glorieux.

V. 20 et 21. «**En ce jour-là, vous connaîtrez que je suis en mon Père et que vous êtes en moi et moi en vous. 21 Celui qui retient mes commandements et qui les garde, celui-là m'aime; et celui qui m'aime, sera aimé de mon Père, et moi je l'aimerai et je me manifesterai à lui.**» — L'expression *ce jour-là* indique un moment précis. Et comme toutes les grandes circonstances du ministère de Jésus s'étaient rattachées aux fêtes juives, que la fête de Pâques devait être l'époque de sa mort, et que le moment de la grande illumination devait suivre de près cet événement, rien n'empêche de penser, quoi qu'en disent Lücke, de Wette, etc., que ce jour dont il parle ici, était, à ses yeux, celui de la Pentecôte. Par l'expression *ce jour-là* Jésus oppose ce moment au moment actuel, où ils ont tant de peine à se faire une idée de l'habitation du Père dans le Fils. Ὑμεῖς, *vous:* «vous-mêmes, par votre expérience propre, et non pas seulement, comme aujourd'hui, par la foi à mes paroles.» Le contenu suprême de cette connaissance intérieure et vivante de Jésus, qui leur sera donnée, sera l'union de Jésus et du Père; ils auront alors conscience de Jésus comme d'un être qui vit et qui est glorifié en Dieu et en qui Dieu vit, est glorifié et agit comme dans un autre lui-même. Et cette conscience immédiate des rapports entre Jésus et Dieu résultera de la conscience non moins immédiate qui leur sera donnée des rapports entre Jésus et eux; ils ne se connaîtront plus d'autre vie que celle qu'ils puiseront en lui: «*Vous en moi;*» et ils connaîtront sur cette voie que tout

son être est à eux : « *Moi en vous.* » Il résulte naturellement de là que tout ce que Jésus est pour Dieu et tout ce que Dieu est pour Jésus deviendra aussi pour eux l'objet d'une aperception immédiate. Ce sont là les μεγαλεῖα τοῦ Θεοῦ révélés aux disciples à la Pentecôte et dont saint Pierre fut le premier interprète.

Le v. 21 rappelle les conditions et précise le mode de cette illumination intérieure. Jésus avait dit v. 15 : « *Gardez mes commandements, et je prierai le Père.* » Il énumère ici tous les anneaux de cette chaîne de grâces. 1° Il faut retenir énergiquement sa parole (ἔχειν) et l'observer pratiquement (τηρεῖν). C'est ce que ne fait pas le monde, qui l'a entendue, mais rejetée; c'est pourquoi il n'est point apte à recevoir cette manifestation. 2° Un tel individu (ἐκεῖνος) prend, par cette fidélité morale, le caractère spécial d'ami de Jésus (ὁ ἀγαπῶν με). 3° Par là, il devient l'objet de l'amour du Père, qui aime tous ceux qui aiment le Fils, cet objet suprême de son amour. Cet amour du Père n'est pas celui dont il est parlé III, 16 : « *Dieu a tant aimé le monde.* » Il y a entre ces deux amours la même différence qu'entre la compassion d'un homme pour son prochain coupable et malheureux, et la tendresse d'un père pour son enfant, d'un époux pour son épouse. 4° Le Fils, voyant le regard de son Père se porter avec amour sur son disciple, se sentira attiré à lui par une affection nouvelle et lui accordera par le Saint-Esprit la pleine et parfaite révélation de lui-même et du Père (v. 23). Le mot remarquable ἐμφανίζειν fait allusion à la théophanie demandée par Philippe, mais la transporte dans le domaine intérieur (ἐν), spirituel, et par conséquent individuel. Et c'est là précisément ce qui provoque la question suivante de Judas. Ce dernier mot clôt ainsi l'entretien de Jésus avec Philippe et devient l'occasion de l'entretien suivant. Philippe et tous les apôtres doivent comprendre

maintenant qu'ils possèdent dans l'apparition de Jésus non-seulement la garantie de la révélation, mais la révélation elle-même, et que s'il leur reste quelque chose à désirer, ce bien supérieur ne pourra être qu'un développement nouveau de cette révélation.

5° V. 22-24.

V. 22. « **Judas, non pas l'Iscariote, lui dit : Seigneur, et[1] que s'est-il donc passé, pour que tu doives te révéler à nous, et non pas au monde?** » — Le mode de révélation dont venait de parler Jésus déroutait entièrement la pensée des disciples, toujours dirigée vers la manifestation extérieure, visible pour tous, du royaume messianique. C'était surtout dans le groupe inférieur du collége apostolique, plus ou moins influencé par l'esprit charnel de l'Iscariote, que persistaient de pareilles pensées. Le Judas ou Jude ici mentionné porte dans les catalogues de Matthieu et de Marc les surnoms de *Lebbée* et de *Thaddée : l'énergique, le hardi.* Il occupe une des dernières places parmi les apôtres. L'explication : « *Non pas l'Iscariote,* » est destinée à écarter la supposition d'un retour de Judas après XIII, 30. — En disant : « *Que s'est-il passé?* » Jude réclame l'indication du fait nouveau qui motive le changement complet du programme messianique dont il croit apercevoir une preuve dans la parole de Jésus v. 21. Καί, devant τί γέγονεν, est l'expression de la surprise; il a été omis, dans plusieurs Mss., comme superflu. — « *A nous* » signifie ici : « A nous seulement. » La pensée de Jude se rattache à celle de Philippe et la complète. Tandis que Philippe pensait à la grande théophanie qui devait être le commencement et le signal du règne messianique, la question de Jude porte sur l'apparition même de ce règne.

---

1. Les alexandrins (non ℵ) retranchent καί.

V. 23 et 24. « **Jésus répondit et lui dit : Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole; et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous habiterons chez lui. 24 Celui qui ne m'aime pas, ne garde pas mes paroles; et la parole que vous entendez, n'est pas de moi, mais elle est du Père qui m'a envoyé.** » — Jésus continue son discours, comme s'il n'avait pas entendu la question de Jude; car la première partie du v. 23 est la reproduction du v. 21. Par là il veut dire : « Je vous le répète, et la chose restera telle, quelque contraire qu'elle soit à l'idée que vous vous en êtes faite. » Nous trouvons une manière de répondre toute semblable Luc XII, 41 et suiv. Dans la partie du v. 23 qui se rapporte aux conditions de la révélation, Jésus abrége le v. 21; dans celle qui contient la description de la révélation elle-même, il le développe. La manifestation de Jésus à l'âme devient une descente du ciel sur la terre, une réelle habitation de Jésus et, en lui, de Dieu dans le croyant. Encore ici, comme X, 30, Jésus dit *nous* en parlant de Dieu et de lui, ce qui implique la conscience distincte de sa divinité. La conception du règne de Dieu que nous trouvons ici, se retrouve dans saint Luc (XVII, 20) : « *Le règne de Dieu ne vient pas de manière à être observé; il est au dedans de vous* (ἐντὸς ὑμῶν). » Et une image toute semblable se rencontre Apoc. III, 20 : « *Si quelqu'un m'ouvre la porte, j'entrerai chez lui, et je souperai avec lui, et lui avec moi.* » Le terme de μονή, *demeure*, met ce verset en relation avec le v. 2. Maintenant, c'est Dieu qui fait sa demeure chez l'homme; plus tard, ce sera l'homme qui fera sa demeure chez Dieu. Le second de ces faits (v. 3) a pour condition le premier (v. 23).

Le v. 23 répondait au mot : « *A nous,* » dans la question de Jude; le v. 24 se rapporte au mot : « *Et non pas au monde.* » Celui qui n'a pas l'amour de Jésus dans le cœur, comme les

Juifs, après avoir entendu ses paroles, ne les retient et ne les observe pas; et, comme conséquence de la condition posée v. 21 et 23, il ne peut devenir l'objet de la manifestation intime dont parle ici Jésus. C'est ici le contenu des v. 15 et 17, qui reparaît en réponse à la question de Jude. Comme le v. 24 forme l'antithèse du v. 23, on pourrait voir dans la fin du v. 24 une menace opposée à la promesse qui termine le v. 23. Ce serait une allusion au châtiment qui frappera un monde qui a méprisé en la parole de Jésus celle de Dieu même. Cependant les mots «*que vous entendez*» ne s'expliquent pas naturellement dans ce sens. Pourquoi ce présent et cette seconde du plur. qui appliquent directement cette déclaration aux disciples? Il est donc plus simple de restreindre l'application de ces derniers mots à la déclaration que Jésus vient de faire v. 23 et 24*a* et d'y voir une très-forte affirmation de la notion du royaume de Dieu qu'il vient de poser et qui renverse celle des disciples. La question de Jude trahissait un doute. La réponse de Jésus rappelle aux disciples la garantie suprême que possède chaque parole de leur Maître.

6° V. 25-31.

V. 25 et 26. «**Je vous ai dit ces choses pendant que je demeurais avec vous; 26 mais le défenseur, l'Esprit saint, que mon Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses, et il vous remettra en mémoire toutes les choses que je vous ai dites.**» — Ces paroles pourraient être rattachées directement aux précédentes, puisque c'est par le don du Saint-Esprit que s'accomplira la grande promesse des v. 22-24. Mais le parf. λελάληκα, qui désigne un enseignement maintenant terminé, et les mots παρ' ὑμῖν μένων, qui font allusion à la prochaine séparation, montrent que Jésus revient à l'idée d'où il est parti et que ce premier discours touche à son terme; et c'est ce que

confirme tout ce qui suit. Ces v. 25 et 26 sont donc la transition à la conclusion de cet entretien. Jésus, après les avoir assurés de la réunion prochaine, dans le ciel, et leur en avoir donné la garantie dans le caractère divin de sa personne et dans la manifestation divine qu'il opérera en eux, ajoute à ces promesses quelques paroles d'encouragement et d'adieu. Ce qu'il vient de leur dire sur la réunion future est tout ce qu'il peut leur révéler pour le moment. Que si cet avenir est encore pour eux enveloppé d'obscurité, l'enseignement d'un autre maître dissipera ces brouillards et leur expliquera toutes ses promesses en les réalisant. Ταῦτα, *ces choses*, en tête, en opposition à πάντα, *toutes choses* (v. 26) : « C'est ce que je puis vous dire maintenant; mais un autre vous dira le tout. » — L'épithète de *saint* donnée à l'Esprit v. 26 se rapporte à cette ligne de démarcation que Jésus avait tracée v. 17 entre le monde profane et les disciples déjà sanctifiés par leur attachement à Jésus. Comme saint, l'Esprit ne peut venir habiter que chez ces derniers. — L'expression « *en mon nom* » a le même sens qu'au v. 13 : c'est comme de la part de Jésus que le Père enverra l'Esprit aux disciples, parce que c'est lui qui l'aura demandé pour eux. Le pron. ἐκεῖνος relève fortement la personne de ce nouveau docteur, en opposition à celle du Maître qui va les quitter (v. 25). Le Saint-Esprit, en sa qualité de docteur, remplira deux fonctions qui, en réalité, n'en font qu'une : il enseignera et remettra en mémoire. Ces deux fonctions seront étroitement liées : les paroles de Jésus dont l'Esprit réveillera le souvenir seront la matière de son enseignement dans les cœurs, le germe qu'il y fécondera, comme, en retour, cette activité intérieure de l'Esprit rappellera sans cesse à leur mémoire quelque nouvelle parole de Jésus. A mesure qu'il les illuminera, ils s'écrieront : Maintenant, je comprends cette parole! Et cette vive clarté fera sortir de

l'oubli d'autres paroles auxquelles, dès longtemps, ils ne pensaient plus. Tel est, aujourd'hui encore, le rapport entre l'enseignement de la Parole écrite et celui de l'Esprit. — Des deux πάντα, *toutes choses*, le premier, objet d'*enseignera*, est plus large que le second, régime de *remettra en mémoire*. L'Esprit fera *tout* comprendre aux disciples, et cela en leur rappelant successivement *toutes* les paroles de Jésus et en leur dévoilant tout par ce moyen. Naturellement, ce *tout* n'embrasse que les choses de la nouvelle création en Jésus-Christ. La première création n'est pas proprement l'objet de la révélation; c'est celui de la science.

V. 27-29. **« Je vous laisse la paix; je vous donne ma paix; je ne vous la donne pas comme le monde la donne; que votre cœur ne se trouble point et ne faiblisse point. 28 Vous avez entendu que je vous ai dit: Je m'en vais, et je viens à vous. Si vous m'aimiez, vous auriez tressailli de joie, de ce que j'ai dit[1]: Je m'en vais au Père; car mon[2] Père est plus grand que moi. 29 Et maintenant, je vous ai dit ces choses avant qu'elles arrivent, afin que, quand elles seront arrivées, vous croyiez. »** — La promesse des v. 25 et 26 avait pour but de tranquilliser les disciples quant aux obscurités qui planaient encore pour eux sur l'avenir de leur Maître et sur le leur propre. Les v. 27-29 tendent à les rassurer par rapport aux difficultés que cet avenir leur fait pressentir. Meyer prend le mot εἰρήνη dans un sens objectif: *le salut* (שָׁלוֹם, la pleine prospérité). Mais la fin du verset: « *Que votre cœur ne se trouble point,* » parle plutôt en faveur du sens subjectif, qui est aussi la signification naturelle d'εἰρήνη: la tranquillité, la

1. ℵ A B D K L X 10 Mnn. It. Vg. Syr. Cop. Or. omettent ειπον entre οτι et πορευομαι.

2. A B D L X 8 Mnn. It[plerique] Vg. retranchent μου après πατηρ.

quiétude intérieure. Jésus voudrait, en les quittant, les voir jouir d'une sécurité parfaite; et c'est le legs qu'il leur fait (ἀφίημι). Ce legs, il le puise dans son propre trésor : *ma* paix. Leur foi n'est pas encore assez affermie pour produire en eux une paix qui soit la leur; il les invite donc, pour le moment, à jouir de celle qu'ils contemplent chez lui. De son propre calme en face du danger, ils doivent, par la foi en lui, faire le leur. Le verbe δίδωμι est en rapport avec τὴν ἐμήν : on *donne* du *sien*. Luc X, 5. 6, Jésus confère à ses disciples le pouvoir qu'il exerce ici lui-même : celui de faire part de *leur* paix. On rapporte ordinairement le contraste entre la paix de Jésus et celle du monde à la *nature* de l'une et de l'autre : celle-ci ne repose que sur des appuis imaginaires, des espérances illusoires, tandis que celle-là a pour base les promesses infaillibles du Dieu de vérité. Mais l'absence d'objet dans la seconde proposition du verset : « *Je ne donne pas comme le monde donne,* » doit plutôt nous engager à faire porter l'opposition sur l'acte exprimé par le verbe que sur son objet : « Mon don est réel, efficace, tandis que le monde, quand il vous salue en disant : La paix soit avec toi, ne forme pour vous qu'un vœu impuissant. » Quant à l'interprétation de Meyer, qui explique : « Le monde donne des trésors, des honneurs, tandis que moi, je vous donne le salut, » elle repose sur la signification d'εἰρήνη déjà écartée et explique le οὐ καθώς d'une manière peu naturelle. Celle de Hengstenberg : « Le monde donne la tribulation, moi la paix, » n'est guère moins forcée. Cette paix intérieure, émanation de celle de Christ, doit bannir de leurs cœurs le trouble que Jésus y remarque encore (μὴ ταρασσέσθω) et les préserver, par là même, du danger de faiblir (δειλιᾷν), qui résulterait d'un état de trouble.

Mais il ne suffit pas à Jésus de les voir rassurés, affermis; il voudrait les voir joyeux (v. 28). Et ils le seraient réelle-

ment, s'ils comprenaient le sens du départ qui s'approche. Les mots : « *Si vous m'aimiez,* » sont d'une exquise délicatesse. Par là Jésus trouve le moyen de leur faire de la joie un devoir de tendresse. Il les rend attentifs à l'élévation prochaine de sa position (comp. XIII, 3. 31. 32). Quel ami ne se réjouirait de voir son ami élevé à un état vraiment digne de lui? Et s'ils comprenaient bien la portée de ce changement dans la situation de leur Maître, ils s'en réjouiraient en même temps pour eux-mêmes. Cette seconde idée ressort de ce que Jésus, tout en disant : « *Je m'en vais, je m'en vais au Père,* » ajoute : « *Et je viens à vous.* » Le second de ces faits résulte du premier. C'est parce que dès son ascension Jésus participe à la toute-présence divine, qu'il peut se révéler aux siens et vivre toujours et partout avec eux (v. 21 et 23). Matth. XXVIII, 18-20 exprime la même relation d'idée. Pour Jésus, s'en aller, c'est revenir vers les siens sous une forme nouvelle et plus réelle. Ce sens du v. 28 nous paraît ressortir directement des expressions employées et du contexte. L'explication : « Dieu sera un meilleur protecteur pour vous que je ne pouvais l'être par ma présence visible » (Lücke, de Wette, d'après les anciens), méconnaît ce qu'il y a de personnel dans ces mots : « Si vous m'aimiez. »

Cette parole : « *Le Père est plus grand que moi,* » est, quoi qu'en dise M. Reuss, en parfait accord avec les prémisses posées dans le prologue; ou plutôt, la synthèse du prologue est directement tirée de cette déclaration et de tant d'autres semblables dans cet évangile. D'un côté, en effet, cette parole suppose chez celui qui la prononce le sentiment le plus vif de sa participation à la divinité. Car comment le néant établirait-il une comparaison entre lui et Dieu? La créature qui dit : « *Dieu est plus grand que moi,* » ne blasphème pas moins que celle qui dirait : « Je suis égale à Dieu. » Dieu seul peut se comparer à Dieu. Les Ariens ont donc commis tout au moins

une grande maladresse en s'appuyant sur cette parole. D'autre part, il est impossible d'admettre que ce ne soit que comme homme, et non comme Logos, ainsi que le prétend l'orthodoxie, que Jésus ait prononcé cette parole; et cela parce que celui qui parle ici est évidemment d'après l'évangéliste le même Jésus qui a dit: «*Avant qu'Abraham fût, je suis.*» A moins d'admettre en Christ la conscience de deux *moi* différents et de rompre l'unité de sa personne, il faut bien admettre qu'il parle, ici comme là, comme homme, mais comme homme qui s'est ressaisi dans son unité avec le Logos divin. La subordination du Fils au Père est donc impliquée dans cette parole. Et voilà précisément la pensée du prologue touchant la Parole: ἦν πρὸς τὸν Θεόν, I, 1; le Fils *qui est dans le sein du Père*, I, 18. Comp. V, 26, où la contradiction entre la divinité et la subordination du Fils est hardiment affrontée : «Le Père *a donné* au Fils d'avoir la vie *en lui-même.*» On peut reprocher à cette théorie de renfermer des notions contradictoires au point de vue de notre logique; mais l'on ne devrait pas, à ce qu'il nous semble, méconnaître la conséquence parfaite avec laquelle elle se déploie dans notre évangile.

Au v. 29, Jésus applique à son prochain départ ce qu'il avait dit au ch. XIII de la trahison de Judas. Cette séparation et ce retour purement spirituel, qu'ils ont, en ce moment, tant de peine à accepter, serviront, lorsque ces faits seront accomplis et que les disciples se rappelleront les paroles actuelles de Jésus, à l'affermissement de leur foi.

V. 30 et 31. «**Je ne vous parlerai plus guère; car le prince de ce monde[1] vient; et il n'a rien en moi. 31 Mais, afin que le monde connaisse que j'aime mon Père et[2] que j'agis selon que le Père m'a commandé[3], levez-vous, partons d'ici.**» — Jésus sent l'approche de son invisible

1. Τούτου, dans T. R., ne repose que sur quelques Mnn. et It.
2. A E It$^{aliq.}$ omettent και.
3. Au lieu d'ενετειλατο, B L X It. Vg. lisent εντολην εδωκεν.

ennemi; c'est ici le pressentiment avant-coureur non-seulement de l'arrivée de Judas, mais aussi de la lutte morale à laquelle il va être livré à Gethsémané.

On peut donner à ces versets deux sens assez différents, quoique le résultat dans les deux cas soit au fond le même. Ou bien l'on explique le καί devant ἐν ἐμοί dans un sens concessif : *et à la vérité,* et l'on trouve l'opposition au mot : *il vient,* seulement au v. 31 (ἀλλά). L'expression : « *Il n'a rien en moi,* » doit dans ce cas signifier : « *Il n'a aucune puissance sur moi ;* » et le ἵνα (*afin que*) v. 31 dépend d'un verbe sous-entendu : Je me livre à cet ennemi, ou cela arrive ainsi afin que.... « Il vient, et certainement par elle-même cette approche serait sans danger pour moi. Je pourrais aisément me soustraire à la poursuite d'un ennemi aussi impuissant. Mais le moment est venu de montrer au monde par un témoignage éclatant l'amour que j'ai pour mon Père et combien est grande ma soumission à ses ordres. » L'invitation à se lever et à partir que Jésus adresse à ses disciples ne serait liée à ce qui précède par aucun lien grammatical, ce qui exprimerait d'autant mieux la résolution brusque, le parti pris.

Dans l'autre sens καί est adversatif, comme si souvent chez Jean : « Il vient; *mais* n'ayez pas de crainte pour moi. » L'expression : *il n'a rien en moi,* devrait plutôt être rapportée dans ce cas à la parfaite innocence de Jésus. « Il n'y a pas un acte, un sentiment dans ma vie par lequel je lui appartienne, en raison duquel il puisse me réclamer comme sa propriété, qui lui donne légitimement prise sur moi. » Le v. 31 fait opposition à cette dernière idée (ἀλλά, mais néanmoins), et la conjonction ἵνα (*afin que*) dépend grammaticalement des impératifs à la fin du verset : « Néanmoins (quoiqu'il n'ait aucun motif fondé de mettre la main sur moi), afin que le monde connaisse jusqu'où je pousse mon amour

pour le Père et mon dévouement à ses ordres.... levez-vous et partons, afin que je me livre à cet ennemi.»

Ce second sens me paraît plus naturel. La construction qui lie ἵνα aux impératifs placés à la fin du verset a beaucoup d'analogie avec la belle et triomphante apostrophe de Jésus, conservée par les trois Synoptiques : Matth. IX, 6 et parall. Se lever pour se rendre à Gethsémané, c'était bien se livrer à la puissance de Satan qui préparait là à Jésus une seconde lutte, complément de celle du désert, et à la perfidie de Judas qui devait venir le chercher là. Jésus savait bien qu'on ne viendrait pas le saisir dans la salle où il se trouvait en ce moment.

Les impératifs : *levez-vous*, *partons*, doivent avoir été suivis d'effet. Autrement pourquoi Jean les aurait-il si expressément rappelés? Jésus partit donc en prononçant ces dernières paroles, et l'hypothèse d'après laquelle il serait encore resté dans la salle et y aurait prononcé les discours suivants est incompatible avec le sens naturel du récit de Jean. Comp. XV, 1 et XVII, 1.

Selon M. Reuss, les questions de Thomas, de Philippe et de Jude proviennent de malentendus si étranges et de méprises si grossières qu'il est impossible de leur accorder aucune valeur historique (t. II, p. 323). L'exégèse a constaté, au contraire, qu'elles sont parfaitement appropriées au point de vue des apôtres en ce moment-là. Tant que Jésus était avec eux, ils ne différaient guère du reste du peuple que par leur attachement pour sa personne. Sous le rapport intellectuel, ils partageaient encore les idées généralement reçues. Ce furent la mort de leur Maître, son ascension et enfin la Pentecôte qui transformèrent radicalement leur notion du règne de Dieu. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que Thomas, comme les Juifs au ch. XII, se plaigne de ne rien comprendre à un Christ qui quitte définitivement la terre et qui donne rendez-vous à ses disciples dans un autre monde; à ce que Philippe, comme les Juifs qui deman-

daient un signe dans le ciel, réclame une théophanie sensible, comme suprême garantie de l'avenir glorieux de son Maître et du leur; et enfin à ce que Jude se demande avec anxiété quelle peut être la réalité d'un avénement messianique auquel le monde restera étranger. Il faut certainement que l'auteur ait appartenu lui-même aux deux mondes qui se heurtent dans cet entretien pour avoir pu les reproduire d'une manière si naturelle et si précise. Et, en admettant, comme le fait M. Reuss, qu'il est l'un des disciples, Jean lui-même, comment supposer qu'il se soit permis de faire parler ainsi ses condisciples à sa guise, en les nommant et leur mettant dans la bouche des questions absurdes à ses yeux, uniquement pour faire briller davantage la sagesse du Maître! Quant aux réponses de Jésus, elles s'adaptent si parfaitement à la situation donnée et aux besoins intimes des apôtres, elles sont empreintes d'une si exquise délicatesse dans les sentiments, d'une spiritualité si pure dans les idées, qu'il est absolument impossible de les attribuer à quelque autre qu'à Jésus, sans faire de cet autre un personnage égal ou supérieur à celui dans lequel l'Église reconnaît son fondateur et son maître.

II.

La position des disciples dans le monde après l'effusion de l'Esprit: XV, 1-XVI, 15.

Les entretiens précédents se rapportent à la séparation prochaine de Jésus et des disciples et à la double réunion qui en doit être le terme. Cette réunion aura lieu, d'un côté, par leur habitation future avec lui auprès du Père, de l'autre, par son habitation très-prochaine en eux par le Saint-Esprit. Avec le ch. XV Jésus se transporte en pensée à l'époque où son retour spirituel sera consommé. Le Christ glorifié, en possession de l'état divin et en particulier de la plénitude de l'Esprit, est revenu et vit chez les siens; ils sont unis à lui et, par lui, entre eux. Sous son impulsion, ils travaillent tous ensemble, comme les membres d'un

même corps, à l'œuvre du Père. Voilà la position nouvelle en vue de laquelle il leur donne maintenant les directions, les avertissements et les encouragements nécessaires. Semblables aux sarments qui couronnent un cep fécond, ils doivent offrir au monde des fruits savoureux. Au lieu de les bénir, le monde prendra la hache pour détruire ce noble cep, cette plante du ciel. Mais cette opposition n'aura d'autre effet que de faire éclater la force divine qui les animera et par laquelle ils confondront le monde. Ainsi, trois idées principales : 1° L'état nouveau des disciples à la suite de la Pentecôte : XV, 1-17; 2° La lutte qui en résultera : XV, 18-XVI, 4; 3° La victoire spirituelle que le Saint-Esprit remportera sur le monde par leur moyen : XVI, 5-15. Chacun des trois personnages de ce drame domine successivement dans l'une des trois scènes dont il se compose : d'abord les disciples; puis le monde; enfin le Saint-Esprit.

1° XV, 1-17.

A la suite de ces mots : « *Partons d'ici,* » Jésus et les disciples ont quitté la salle qui venait d'être pour eux comme le vestibule de la maison du Père. Après avoir traversé silencieusement les rues de Jérusalem, Jésus se trouve de nouveau seul avec eux dans quelque endroit retiré, sur la pente, couverte de vignes, qui descend dans la vallée du Cédron. A cette nouvelle situation extérieure correspond le nouvel horizon qu'embrasse dès maintenant sa pensée : seul, avec ce petit cercle de disciples, en face de Jérusalem, du peuple juif qui y est rassemblé, de l'humanité qu'Israël représente, il pense à la tâche immense qui attend ses disciples comme organes de sa parole et continuateurs de son œuvre dans le monde. Et il s'attache spécialement dans ce premier morceau à leur faire bien comprendre la nature de cette situation nouvelle et les devoirs qui en résulteront pour eux. Et d'abord la position.

V. 1-3. « **Je suis le vrai cep, et mon Père est le vigneron. 2 Tout sarment qui ne porte pas de fruit en moi, il le retranche; et tout sarment qui porte du fruit, il l'émonde, afin qu'il porte encore plus de fruit. 3 Et pour vous, déjà vous êtes nets, à cause de la parole que je vous ai annoncée.** » — Le pron. ἐγώ, *moi*, placé en tête, et l'épithète ἡ ἀληθινή, le cep *véritable*, font naturellement supposer que Jésus établit ici un contraste entre sa personne et un cep quelconque qui n'est point à ses yeux le vrai cep. Quelle circonstance extérieure conduit Jésus à s'exprimer de la sorte? Ceux qui admettent que Jésus n'est point encore sorti de la salle, renoncent à résoudre cette question (de Wette); ou bien ils ont recours, pour expliquer cette image, à l'emploi du vin dans l'institution de la sainte Cène (Grotius, Meyer), ou aux jets d'une treille dont les branches pénétraient dans la salle (Knapp, Tholuck), ou au cep d'or qui ornait l'une des portes du Temple et dont le souvenir se présenterait à la pensée de Jésus (Jérôme, Lampe), ou enfin à la représentation, si fréquente dans l'Ancien Testament, d'Israël sous l'image d'une vigne. Si l'on admet avec nous qu'en prononçant XIV, 31, Jésus est réellement sorti de la salle et de la ville, l'explication devient plus aisée et plus simple. En face d'un cep chargé de sarments, Jésus s'arrête; ses disciples se groupent autour de lui; il trouve dans cette plante l'emblème de sa relation avec eux. Ce cep naturel lui apparaît comme une image, une copie terrestre du cep véritable, essentiel, spirituel; et il se met à développer la pensée de son union future avec les siens, en empruntant au spectacle qu'il a sous les yeux les expressions qui peuvent la rendre intelligible à ses disciples. — Le mot *cep* comprend ici le tronc et les branches, comme le terme ὁ Χριστός 1 Cor. XII, 12 désigne Christ et l'Église. Le point de comparaison entre le cep et Christ est l'union

organique qui fait de la vie du tronc celle des branches. Comme la sève, dans les sarments, est celle qu'ils tirent du cep, la vie, dans les disciples, sera celle qu'ils puiseront en Jésus glorifié. Cette comparaison aurait pu, sans doute, être empruntée à toute autre plante. Mais la vigne a une dignité spéciale résultant de la noblesse de sa sève et de l'excellence de son fruit. — Le titre de γεωργός désigne Dieu tout ensemble comme propriétaire et comme cultivateur. Par ce détail, Jésus veut faire sentir le prix de cette plante que Dieu cultivera de ses propres mains. Lors même qu'il attribue directement au Père la culture du cep, Jésus ne nie point que ce ne soit par son intermédiaire que Dieu accomplisse cette fonction. Mais l'image dont il se sert ici ne lui permettait pas de s'exprimer autrement qu'il ne le fait. D'un côté, Jésus vit *dans* les siens par son Esprit; c'est sous ce rapport qu'il décrit ici sa relation avec eux. De l'autre, il règne *sur* eux et *pour* eux, comme organe du Père; ce côté de son activité céleste ne pouvait être exprimé ici, en raison de l'image qu'il emploie, et reste confondu avec l'activité du Père. — La culture du cep comprend deux opérations principales : celle par laquelle le vigneron abat tout rameau naissant qui ne se montre pas propre à porter du fruit (αἴρειν), et celle par laquelle il coupe les jets stériles sur les rameaux fertiles, afin de concentrer la sève sur la grappe (καθαίρειν). A qui s'applique, dans la pensée de Jésus, la première opération? Selon Hengstenberg, aux Juifs incrédules. Mais Israël pourrait-il bien être représenté dans ce contexte comme un sarment sur le cep? Il s'agit ici de la relation de Jésus avec les siens, après l'envoi du Saint-Esprit. Si un exemple historique se présente à la pensée de Jésus, c'est celui de Judas, ce type permanent des membres de l'Église qui, tout en étant extérieurement unis à Christ, sont séparés de lui intérieurement, soit par suite d'un in-

terdit qui les empêche de se convertir véritablement, soit par l'effet de leur négligence à entretenir le lien spirituel une fois formé. Ἐν ἐμοί, *en moi*, peut se rapporter au participe φέρον ou au substantif κλῆμα. Dans les deux cas, ce régime suppose chez celui qui est comparé au sarment une certaine union avec Jésus-Christ. Par le fruit, Jésus désigne la vie spirituelle telle que le croyant la produit en lui-même et chez le prochain par la force de Christ vivant en lui (Rom. I, 13). Quand Dieu a toléré pendant un temps la présence d'un membre mort dans l'organisme extérieur de l'Église, il rompt le lien apparent qui l'unissait à ce corps, et, par un jugement qui, sans doute, désigne ici le coup de la mort, il met un intervalle infranchissable entre Christ et le chrétien de nom.

La seconde opération s'applique aux vrais chrétiens, à ceux qui sont unis intérieurement à Jésus et qui puisent en lui leur vie. Le v. 3 montre que c'est surtout par sa parole que Dieu les émonde; mais quand cet instrument ne suffit pas, Dieu fait usage d'autres moyens plus douloureux qui, semblables à une serpe bien aiguisée, tranchent dans le vif des affections et de la volonté propre. Et de cette manière, toutes les facultés chez le disciple peuvent enfin concourir à la production du fruit.

Des deux opérations décrites au v. 2, la seconde seule pouvait concerner les disciples, du moins aussi longtemps qu'ils persistaient dans la foi. Mais, pour les tranquilliser tout à fait, Jésus ajoute que cette opération même, à proprement parler, est déjà accomplie chez eux. L'émondage est terminé; il n'y a plus qu'à laisser monter la sève; ce sera l'œuvre de la Pentecôte. — Καθαροί, purs de toute volonté propre, de toute recherche de vous-mêmes et de toute aspiration mondaine. Cette pureté n'est pas absolue sans doute; mais l'éducation morale qu'ils ont reçue de Jésus en a dé-

posé chez eux le principe : ils ont reçu dans leur cœur une parole qui, expression de la sainteté et de la spiritualité absolues, est l'instrument d'une discipline austère que Dieu exerce incessamment par son moyen sur l'âme qui l'a reçue. Sur ce rôle attribué à la parole de Jésus, comp. V, 24; VIII, 31. 32; XII, 48. — Διά, non *par*, mais *en raison de*. — Ὑμεῖς : *vous*, en opposition à tous les autres, qui ne sont point encore dans cette position privilégiée.

V. 4 et 5. « **Demeurez en moi, et moi en vous ; comme le sarment ne peut porter du fruit de lui-même, s'il ne demeure[1] uni au cep, vous ne le pouvez non plus, si vous ne demeurez[2] en moi. 5 Je suis le cep, vous les sarments ; celui qui demeure en moi, et moi en lui, celui-là porte beaucoup de fruit ; car hors de moi vous ne pouvez rien faire.** » — Après avoir décrit la position, Jésus en déduit le devoir essentiel qui s'y rattache. Ce devoir est exprimé par l'ordre : *Demeurez*. Pour un sarment, être uni au cep, c'est la loi de sa vie. Toutes les autres conditions de fécondité sont comprises dans celle-là. L'impératif prouve qu'on demeure comme on entre, librement. Le v. 7 montrera que ce devoir s'accomplit par l'usage fidèle de la parole de Jésus. — Ἐν ἐμοί, *en moi*, exprime l'état dans lequel le chrétien fait abstraction de tout ce qui est sa sagesse, sa force, son mérite propre, pour puiser tout en Christ, sous ces différents rapports, par l'intime aspiration de la foi. Et c'est là l'unique condition de l'activité de Christ en nous. Jésus le fait sentir en supprimant à dessein le verbe dans la proposition suivante : « *Et moi en vous.* » Par cette ellipse il enveloppe le second de ces deux faits dans le premier de telle sorte que là où le premier

1. ℵ B L : μενη au lieu de μεινη.
2. ℵ A B L : μενητε au lieu de μεινητε.

s'accomplit, le second ne peut manquer d'arriver. De cette manière l'action de Christ est mise hardiment sous l'empire de notre liberté, aussi bien que la nôtre propre. — La fin du v. 4 et le v. 5 présentent les motifs les plus immédiats de l'accomplissement de ce devoir : la stérilité du croyant qui le néglige (v. 4 *b*) et la fécondité de celui qui le remplit (v. 5). Jésus applique au fidèle et à sa relation avec lui ce qu'il a dit de lui-même et de son rapport au Père V, 19. 30. Ici, comme V, 19, ἐὰν μή est une apposition explicative de ἀφ' ἑαυτοῦ, et non point une restriction de l'idée précédente. — Le thème que Jésus développe ici n'est pas celui de l'impuissance morale de l'homme naturel ; c'est uniquement celui de l'infécondité du croyant laissé à sa force propre ; mais il est évident que la seconde de ces vérités repose sur la première.

Les premiers mots du v. 5 : « *Moi le cep, vous les sarments,* » ne sont point, comme on l'a dit, une répétition oiseuse ou un développement tardif de la vérité exprimée au v. 1. En contemplant ce cep qu'il a sous les yeux, Jésus arrive à un sentiment plus vif de cette dépendance complète où sont de lui ses disciples et dont il vient de décrire l'un des effets : « Oui, c'est bien là ce que je suis et ce que vous êtes : moi cep, vous sarments. » Et après l'avoir démontré négativement au v. 4, il en donne au v. 5 la preuve positive. La raison alléguée : « *Parce que sans moi vous ne pouvez rien faire,* » paraît au premier coup d'œil peu logique ; mais, si Christ est tellement tout que hors de lui nous ne pouvons rien, n'en résulte-t-il pas que nous pourrons beaucoup en lui ?

V. 6 - 8. « **Si quelqu'un ne demeure**[1] **pas en moi, il est jeté dehors, comme le sarment, et il sèche ; puis on**

1. ℵ A B D : μενῃ au lieu de μεινῃ.

rassemble ces sarments[1] et on les jette au feu et ils brûlent. 7 Si vous demeurez en moi, et que mes paroles demeurent en vous, vous demanderez[2] tout ce que vous voudrez, et cela vous sera fait. 8 C'est en ceci que mon Père est glorifié, que vous portiez beaucoup de fruit; et ainsi vous deviendrez[3] mes disciples. » — Ces versets renferment les motifs plus éloignés de rester uni à Christ. Le v. 6 correspond au v. 4; il décrit le sort final du sarment demeuré stérile. Les v. 7 et 8 correspondent au v. 5; ils décrivent l'état glorieux du sarment qui porte du fruit. Ce contraste complète et renforce le premier motif de fidélité présenté v. 4 et 5. — On venait précisément de faire en Palestine l'opération de la taille; peut-être, comme l'observe Lange, Jésus avait-il devant les yeux dans ce moment même les feux qui consumaient les branches récemment coupées. Il est impossible de rapporter le v. 6 au peuple juif et à sa destruction par les Romains, comme le fait Hengstenberg; il s'agit uniquement ici du croyant infidèle; c'est un avertissement pour les disciples lorsqu'ils auront reçu les grâces de la Pentecôte. — Les aor. ἐβλήθη, ἐξηράνθη, et les prés. συνάγουσι, βάλλουσι, καίεται, pourraient s'expliquer par la vue de ces sarments qui avaient été jetés et séchés et qui, réunis en petits tas dans la campagne, brûlaient *en ce moment même* sous les yeux de Jésus. Mais peut-être vaut-il mieux expliquer l'aoriste par la répétition de l'acte aussi longtemps que dure l'opération de la taille; le présent se rapporte au fait qui termine l'opération. — Ἐβλήθη : jeté sans façon, hors de la vigne. — Sujet de συνάγουσι : les serviteurs du vigneron; dans l'application, les anges (Luc XII, 20; Matth. XIII, 41). Le *feu*,

1. ℵ D L X Δ 20 Mnn. It$^{aliq.}$ Syr.: αυτο au lieu de αυτα.
2. A B D L M X 50 Mnn. It$^{aliq.}$: αιτησασθε au lieu d'αιτησεσθε.
3. B D L M X 12 Mnn.: γενησθε au lieu de γενησεσθε.

emblème du jugement. Καίεται, présent de durée. — Ce verset décrit le sort qui attend non-seulement le chrétien, mais aussi la chrétienté infidèle (comp. Rom. XI, 22. 23, où le μὴ ἐπιμένειν correspond au μὴ μένειν dans notre verset).

Les v. 7 et 8 se rattachent à l'expression *beaucoup de fruit* (v. 5). Ils indiquent, pour l'encouragement des disciples, les conditions morales et les conséquences glorieuses de cette fécondité. A l'expression attendue en raison du parallélisme : «*Et si je demeure en vous*,» Jésus substitue celle-ci : «Et si *mes paroles* demeurent en vous.» C'est, en effet, par le souvenir constant et la méditation habituelle des paroles de Jésus que le disciple peut demeurer dans l'union avec lui et que lui-même peut agir sur et par son disciple. Jésus ajoute ici une idée importante : celle de la prière, qui se lie directement à la précédente. Les paroles de Jésus, méditées avec recueillement, produisent dans l'âme du fidèle de saints désirs et excitent ainsi en lui l'élan de la prière. En les méditant, il comprend mieux la sainteté, la beauté de l'œuvre de Dieu; il en mesure la profondeur et la hauteur, la longueur et la largeur, et dans cette contemplation il en réclame avec plus d'ardeur l'avancement sous la forme déterminée qui répond aux besoins présents. Une prière ainsi formée est fille du ciel; elle retourne aisément en haut; c'est la promesse de Dieu transformée en supplication; dans de telles conditions l'exaucement est certain; et la promesse absolue : «*Cela vous sera fait*,» n'a plus rien qui étonne. — Les alexandrins substituent l'impératif (αἰτήσασθε) au futur. C'est une correction destinée à changer cette promesse en une exhortation morale. — Le résultat de cette fécondité des disciples sera la glorification du Père. Qu'est-ce, en effet, qui honore davantage le vigneron que la fertilité extraordinaire du cep dont il s'est occupé avec prédilection? Or, le vigneron, c'est le Père (v. 1). Ἐν

τούτῳ porte évidemment sur le ἵνα qui suit; et cette conjonction remplace ici ὅτι, que Jean emploie plus ordinairement, parce que l'idée de porter du fruit se présente à l'esprit comme un but à atteindre. — L'aor. ἐδοξάσθη correspond aux aoristes du v. 6. Jésus pense sans doute à cette glorification de Dieu sans cesse répétée qui résulte de chaque fruit produit par le sarment. Winer et d'autres expliquent cet aoriste comme aor. d'anticipation. — En contemplant, avec une satisfaction filiale, la gloire de son Père, ainsi accrue de moment en moment par ses disciples, Jésus presse sur son cœur avec un redoublement d'amour ces êtres précieux. Puisqu'ils continuent ici-bas l'œuvre d'un maître qui n'a pensé qu'à glorifier le Père, ils seront bien dignes de porter le titre de *ses disciples*. — Καί : et ainsi. Au lieu du futur γενήσεσθε, les alexandrins lisent γένησθε, qui dépendrait de ἵνα. Cette construction ne donne point un sens naturel ; Tischendorf lui-même rejette cette leçon. Γένησθε est une correction d'après φέρητε. — Le datif ἐμοί est plus pressant et plus tendre que ne le serait le génitif ἐμοῦ : « Vous vous incorporerez par là plus intimement *à moi*, le cep. » Comme le cep ne porte lui-même, directement, aucun fruit, mais ne le produit et ne l'offre au monde que par l'intermédiaire du sarment, ainsi Jésus fait entendre, dans tout ce passage, qu'il ne répandra la vie spirituelle ici-bas que par l'intermédiaire de ceux qui l'ont reçue de lui. En formant une Église, il se crée un organe pour l'effusion de la vie et pour la glorification de Dieu sur la terre. Le cep s'efface pour ne laisser paraître que les sarments; à ceux-ci de s'effacer à leur tour, pour rendre hommage au cep de tout ce qu'ils opèrent. Les épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens exposent, sous une forme complètement originale, cette même relation entre le Christ et les croyants. Les images de tête et de corps correspondent à celles de

cep et de sarment. Et quand saint Paul dit du Christ glorifié « *que toute la plénitude de la divinité habite corporellement en lui* » et « *que nous avons tout pleinement en lui*, » il ne fait que formuler le sens de la parabole du cep et du sarment, tel qu'il vient de s'offrir à nous.

La condition pour pouvoir demeurer en Christ, ce sera de persévérer dans l'obéissance à ses commandements, c'est-à-dire dans l'amour fraternel : v. 9-17.

V. 9-11. « **Comme le Père m'a aimé, je vous ai aussi aimés ; demeurez dans mon amour. 10 Si vous gardez mes commandements, vous demeurerez dans mon amour[1], comme j'ai gardé les commandements de mon Père, et je demeure dans son amour. 11 Je vous ai dit cela afin que ma joie soit[2] en vous et que votre joie soit accomplie.** » — Pour que les disciples demeurent en Christ, il faut qu'il se passe entre eux et Jésus ce qui s'est passé entre Jésus et le Père. Le fondement de cette dernière relation, c'est l'amour du Père pour Jésus, amour qui renferme celui dont il a joui comme Logos (XVII, 24) et celui dont il est l'objet depuis l'incarnation : « *Tu es mon Fils bien-aimé, en toi j'ai mis toute mon affection.* » Et de même, le fondement de la relation entre Jésus et les siens est l'amour qu'il a eu pour eux (v. 16). Dans les deux cas l'initiative part de l'être le plus élevé. Que faut-il donc pour que la relation continue et se développe? Il faut que l'être inférieur, objet de cet amour, y corresponde en restant sous son action, en quelque sorte sous son rayonnement; c'est tout ce qui lui est demandé. Il n'a point à l'éveiller ; il lui suffit de ne pas le forcer à se détourner de lui par quelque infidélité : c'est là ce que Jésus appelle « *demeurer dans son*

1. ℵ omet les mots εαν ..... εν τ. αγαπη μου (confusion avec εν τη αγαπη τη εμη v. 9). X lit αγ. τη εμη au lieu de αγ. μου.

2. A B D It. Vg. lisent η au lieu de μεινη.

amour, comme il est demeuré, lui-même, *dans celui du Père.* » L'injonction : « *Demeurez,* » repose donc sur l'idée d'un fait analogue dans la conduite de Jésus envers son Père. C'est ce fait sous-entendu au v. 9 qui est positivement rappelé au v. 10 : la persévérance de Jésus dans l'obéissance à la volonté de son Père, par laquelle il est demeuré l'objet de son amour (VIII, 29; X, 17). Qu'ils en agissent de même envers Jésus, et ils ne cesseront pas non plus d'être sous la douce influence de son amour pour eux. L'expression *mon amour* ne peut désigner ici en vertu du contexte et particulièrement des v. 13-16 que l'amour de Jésus pour eux. — Dans l'explication que nous venons de donner du v. 9, nous avons pris les mots κἀγὼ ἠγάπησα comme principale; comp. VI, 57 : κἀκεῖνος. Mais il y a une autre construction qui fait de μείνατε la proposition principale. « Comme le Père m'a aimé et comme je vous ai aimés, demeurez dans mon amour. » Jésus expliquerait au v. 10 les diverses idées sous-entendues au v. 9 : qu'il est demeuré lui-même dans l'amour du Père, qu'il y est demeuré par l'obéissance et que c'est par le même moyen qu'ils pourront demeurer dans le sien. La première construction paraît plus simple. Le sens est au fond le même. — Jésus sait que leur parler ainsi ce n'est point leur imposer un fardeau, mais plutôt leur révéler le secret de la joie parfaite (v. 11). Cette relation entre Dieu et lui qui a fait et qui fait encore toute sa joie, en se reportant sur ses disciples, fera aussi toute la leur. C'est donc bien sa propre joie à la connaissance et à la possession de laquelle il les initie par cette recommandation, v. 9. 10. Il faut, par conséquent, entendre *ma joie* de la joie dont il jouit lui-même en étant constamment l'objet de l'amour de son Père. Les explications de Calvin : la joie que je produirai en vous; d'Augustin : la joie que j'éprouve en pensant à vous; d'Euthymius : la joie que vous

éprouvez à mon sujet, sont étrangères au contexte bien compris. Comp. l'expression analogue *ma paix* XIV, 27. C'est ainsi que sa joie en se communiquant à eux élèvera la leur à la plénitude. Quelle joie plus parfaite l'homme serait-il capable de goûter que celle dont jouit le Fils en se sentant l'objet de l'amour éternel du Père? Or cet amour du Père embrasse avec le Fils tout ce que le Fils lui-même serre dans les bras de son amour. — La leçon ἦ paraît préférable à μείνῃ. La notion d'*être* suffit; celle de *demeurer* est superflue; comp. XVII, 26.

Cette obéissance à ses injonctions, à laquelle Jésus les convie, se résume tout entière dans l'amour fraternel:

V. 12. «**C'est ici mon commandement, que vous vous aimiez les uns les autres comme je vous ai aimés.**» — Comp. XIII, 34. Hengstenberg trouve dans v. 1-11 le résumé de la première partie du sommaire de la loi, dans v. 12-17, celui de la seconde. En effet, Jésus ne peut présenter l'amour fraternel comme le précepte essentiel qu'à des gens qui par leur union avec Christ accomplissent de fait le premier et grand commandement, l'amour de Dieu. Le rapport normal du sarment aux autres sarments suppose naturellement que la relation entre le sarment et le cep est déjà formée.

Dans les v. 13-16 Jésus élève l'amour chrétien à toute sa hauteur en développant ce qu'a été le sien, modèle du nôtre. Ces quatre versets sont le commentaire des mots: «*Comme je vous ai aimés.*» Et d'abord, v. 13, le point jusqu'auquel il pousse le dévouement, la mort; puis, v. 14. 15, le caractère de la relation qu'il a soutenue avec eux: c'était la confiance de l'ami plutôt que l'autorité du maître; enfin, v. 16, la libre initiative avec laquelle il a contracté lui-même cette relation. «Quand donc vous vous demanderez quelles limites doit avoir votre amour mutuel, com-

mencez par vous demander quelles limites a eues sous tous ces rapports celui que j'ai eu pour vous. »

V. 13. « **Personne n'a un amour plus grand que celui de donner sa vie pour ses amis.** » — La pensée du Seigneur est claire : *dans la relation avec des amis*, il n'y a pas de plus grande preuve d'amour que le sacrifice de sa vie. Il n'y a pas là la moindre contradiction apparente ni réelle avec Rom. V, 6-8. Ἵνα conserve la notion de but : « le plus haut point auquel puisse aspirer l'amour dans cette relation, est... »

V. 14 et 15. « **Vous**[1] **êtes mes amis, si vous faites tout ce que**[2] **je vous commande. 15 Je ne vous appelle plus serviteurs, parce que le serviteur ne sait pas ce que son maître fait ; mais je vous ai donné le nom d'amis, parce que je vous ai fait connaître toutes les choses que j'ai entendues de mon Père.** » — Au v. 14, l'accent est sur la principale : « J'ai dit : amis (v. 13) ; et c'est bien là, en effet, le mot qui caractérise la relation que nous avons soutenue ensemble. » La condition, exprimée dans la proposition dépendante, n'est qu'en seconde ligne. C'est la répétition de l'idée du v. 10. — Quoi de plus touchant dans la vie commune qu'un maître qui, trouvant un serviteur réellement fidèle, lui donne dans la maison le rang et le titre d'ami ! — Le v. 15 sert à prouver la réalité de ce titre. Il leur a témoigné une confiance illimitée dans la révélation de ce que son Père lui a communiqué en vue de la grande œuvre pour laquelle il l'a envoyé. Sans doute il reste encore bien des choses à leur apprendre (XVI, 12). Mais, s'il ne les leur a pas révélées, ce n'est pas par un manque de confiance et d'amour ; c'est pour ménager leur faiblesse et

1. ℵ lit γαρ après υμεις.

2. Les Mss. lisent soit ο (B It$^{aliq.}$), soit α (ℵ D L X It$^{aliq.}$ Vg. Cop.), soit avec T. R. οσα (11 Mjj. Mnn. Syr.).

parce qu'un autre pourra seul s'acquitter de cette tâche. On a objecté contre ce οὐκέτι, *plus*, le titre « *mes amis* » que Jésus leur donne longtemps auparavant Luc XII, 4; comme si la tendance à faire d'eux ses amis n'avait pas existé chez lui dès le commencement et n'avait pas dû éclater antérieurement dans bien des occasions particulières! On a objecté encore que les apôtres continuent à s'appeler eux-mêmes *serviteurs de Jésus-Christ;* comme si lorsqu'il plaît au maître de faire du serviteur son ami, celui-ci n'était pas d'autant plus tenu de se rappeler et de rappeler aux autres sa condition naturelle!

V. 16. « **Ce n'est pas vous qui m'avez choisi; mais c'est moi qui vous ai choisis, et qui vous ai établis, afin que vous alliez et que vous portiez du fruit et que votre fruit demeure; afin que quoi que[1] vous demandiez au Père en mon nom, il vous le donne[1].** » — Jésus a la conscience de la grandeur de cette preuve d'amour qu'il leur a donnée, en les appelant de son propre mouvement à l'apostolat; toute l'initiative de cette vocation par laquelle il les a associés à la plus haute activité qui soit destinée à l'homme, lui appartient. Par le terme « *je vous ai choisis,* » Jésus fait allusion, comme VI, 70 et XIII, 18, à l'acte solennel raconté Luc VI, 12 et suiv. Le mot ἔθηκα, *ai établis*, désigne la dotation spirituelle qui a accompagné et suivi cette installation extérieure et par laquelle il les a rendus capables d'exercer un tel ministère. L'expression ὑπάγητε fait ressortir l'espèce d'indépendance à laquelle il les a élevés: « Je vous ai mis en état de marcher vous-mêmes. » Le *fruit* désigne, comme dans tout ce chapitre, la communication de la vie spirituelle à l'humanité; ce fruit-là ne périt pas, comme celui du travail terrestre; *il demeure.*

---

1. Au lieu de ινα ο τι αν et de δω (ou δωη), ℵ lit οτι αν et δωσει.

Le second *afin que* est parallèle au premier. Voir une construction analogue XIII, 34. Jésus rappelle, comme XIV, 12. 13, le moyen principal par lequel les apôtres opéreront de telles œuvres, la prière en son nom. Dépendante, comme elle l'est, des mots : « *Je vous ai établis*, » cette dernière proposition signifie : « Je vous ai mis dans la glorieuse position d'obtenir vous-mêmes et directement du Père tout ce que vous aurez à lui demander. » C'est là le privilége qu'ils doivent à son initiative. Cette position glorieuse est un libre don de sa grâce.

V. 17. « **Je vous donne ces instructions afin que vous vous aimiez les uns les autres.** » — Le pronom ταῦτα ne peut se rapporter à ce qui suit : « Je vous commande ceci, que vous vous aimiez. » Le pluriel prouve que ce mot se rapporte à toutes les instructions et recommandations précédentes, depuis XV, 1, et les résume; ἵνα doit donc se traduire : *afin que*. Cette œuvre est toute amour : amour dans son origine cachée, l'amour du Père; dans sa première manifestation, l'amour de Christ; enfin dans son plein épanouissement, l'amour des fidèles les uns pour les autres. L'amour en est la racine, le tronc et le fruit. C'est là le caractère essentiel du royaume nouveau, dont la puissance et les conquêtes ne sont dues qu'à la contagion de l'amour; c'est pourquoi Jésus ne laisse pas d'autre loi que celle de l'amour à ceux qui, par la foi, sont devenus membres de son corps.

Luthardt fait observer que dans les dix-sept premiers versets de ce chapitre il ne se rencontre pas une seule particule de liaison. Ce long *asyndéton* a une solennité particulière. C'est bien ici le testament de Jésus, et il est prononcé avec une émotion particulière. — Un tel style ne saurait appartenir à un auteur grec; le texte primitif de ce discours est hébreu.

2° XV, 18-XVI, 4.

En face de ce corps étroitement lié dont il vient de décrire la vie intime et l'activité extérieure, Jésus voit s'élever une autre société, qui a aussi son principe d'unité, la haine de Christ et de Dieu, et qui déclare la guerre à la première: c'est le monde, l'humanité naturelle constituée en opposition à l'Évangile et représentée ici par le peuple juif. Jésus fait une première peinture de sa haine contre les croyants, v. 18-25. Puis, après avoir indiqué en passant, comme pour rassurer les disciples, le secours qui leur sera accordé, il reproduit, avec des couleurs plus vives encore, le tableau de l'hostilité du monde, v. 26-XIV, 4.

V. 18-21. « **Si le monde vous hait, sachez que j'ai été avant vous[1] l'objet de sa haine. 19 Si vous étiez du monde, le monde aimerait ce qui lui appartient; mais parce que vous n'êtes pas du monde, et que je vous ai tirés du monde, c'est pour cela que le monde vous hait. 20 Souvenez-vous de la parole que je vous ai dite[2]: le serviteur n'est pas plus grand que son maître; s'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront aussi; s'ils ont gardé ma parole, ils garderont aussi la vôtre. 21 Mais ils vous feront[3] tout cela à cause de mon nom, parce qu'ils ne connaissent pas celui qui m'a envoyé.** » — Jésus ne veut pas seulement annoncer à ses disciples la haine dont ils vont être l'objet de la part du monde; il veut les fortifier contre elle; et il le fait en leur en découvrant la cause : c'est lui-même que le monde haïra en eux. Rien ne dispose mieux à souffrir que la certitude que c'est Christ en nous qui est haï et maltraité. — Γινώσκετε est impératif, comme μνημονεύετε

1. ℵ D It[plerique] omettent υμων.

2. Au lieu de του λογου ου εγω ειπον, ℵ D lisent τον λογον ον (D : τους λογους ους) ελαλησα.

3. ℵ retranche υμιν après ποιησουσιν. B D L It[aliq.] Syr. lisent εις υμας.

(v. 20) : « Considérez ce qui s'est passé à mon égard, et vous comprendrez que tout est normal. » — Par leur union avec Christ, les disciples représentent désormais un principe nouveau au milieu du monde. Cette apparition lui paraît étrange, blessante; et il cherche à s'en défaire. — Le verbe ἐξελεξάμην se rapporte ici à la vocation à la foi, non à l'apostolat; et par le mot *élection* Jésus veut désigner l'acte spirituel par lequel il les a soustraits au monde, et nullement la prédestination divine. L'idée de la relation étroite ainsi formée entre Jésus et les disciples se retrouve au v. 20 dans les termes de maître et de serviteur. L'axiome cité ici par Jésus l'est dans le même sens que Matth. X, 24, mais dans un autre sens que Jean XIII, 16. Au ch. XIII, c'était un encouragement à l'humilité; ici, c'en est un à la patience. — Il est naturel d'envisager les deux cas posés par Jésus v. 20, comme réels l'un et l'autre. La masse du peuple ne se convertira pas plus à la prédication des apôtres qu'à celle de Jésus. Mais comme Jésus a eu la satisfaction d'arracher des individus isolés à la ruine, cette joie sera aussi accordée aux disciples. Ce sens me paraît préférable à celui de Grotius, qui donne à la seconde proposition un sens ironique, ou à celui de Bengel, qui prend τηρεῖν, *garder*, dans le sens d'épier malignement, ou enfin à l'interprétation de Lücke, Meyer, de Wette, Hengstenberg, qui ne voient dans ces deux suppositions que des propositions générales entre lesquelles les apôtres ont à discerner celle qui doit se réaliser à leur égard. — Ἀλλά (v. 21) : « *Mais* voici votre consolation. » — En terminant, Jésus fait entendre que, sous la haine de son nom, se cache celle de Dieu lui-même. Il ne parle ici que de l'ignorance de Dieu; mais, comme cette ignorance est volontaire, elle implique l'inimitié. C'est cette idée que Jésus développe v. 22-25.

V. 22-25. « **Si je n'étais pas venu et que je ne leur**

eusse pas parlé, ils n'auraient pas de péché; mais maintenant ils n'ont aucune excuse de leur péché. 23 Celui qui me hait, hait aussi mon Père. 24 Si je n'eusse pas fait au milieu d'eux des œuvres telles qu'aucun autre n'en a fait[1], ils n'auraient pas de péché; mais maintenant, ils ont vu, et néanmoins ils ont haï et moi et mon Père. 25 Mais c'est afin que s'accomplisse la parole qui est écrite dans leur loi : « Ils m'ont haï sans sujet. » — Le péché sans excuse dont parle Jésus au v. 22 ne peut être, d'après le v. 21, que celui de l'ignorance et du rejet de Dieu, qui a commencé dès les premiers temps de l'histoire juive, mais qui s'est consommé dans le rejet de Jésus. Les paroles de Jésus (v. 22) ou, sinon, ses œuvres (v. 24) eussent dû ouvrir leurs yeux; alors tous leurs péchés antérieurs leur eussent été pardonnés. Mais Israël, en foulant aux pieds une apparition comme celle de Jésus, a fait preuve d'un éloignement invincible de Dieu et commis le péché irrémissible. On voit que, malgré l'analogie de l'expression, la pensée n'est pas tout à fait la même que IX, 41. — V. 23. C'est en devenant haine pour Jésus, que la méchanceté juive s'est enfin manifestée comme haine de Dieu, et s'est distinguée profondément de la simple ignorance de la vérité. — V. 24. Si l'on n'avait pas une conscience assez développée pour saisir le caractère divin de la parole de Jésus, on avait du moins des yeux pour contempler ses miracles. — Sur les deux καί, voir à VI, 36. — V. 25. Ἀλλά : « *Mais* il n'y a rien là d'étonnant. » Le juste de l'ancienne alliance s'était déjà plaint, par la bouche de David, Ps. XXXV, 19; LXIX, 4, d'être l'objet de la haine gratuite des ennemis de Dieu. Si cette haine était toute à leur charge, malgré ses fautes et

1. Les Mss. se partagent entre πεποιηκεν (T. R., byzantins) et εποιησεν (alexandrins).

sa folie (Ps. LXIX, 5), à combien plus forte raison Jésus, le juste parfait, peut-il s'approprier cette plainte, qui est en même temps sa consolation et celle de ceux qui souffrent pour lui! — Sur l'expression : (« Cela est arrivé) *afin que,* » voir t. II, p. 416-419. — Sur le terme « *leur loi,* » voir t. II, p. 213. De Wette voit dans ces mots une ironie : « Ils pratiquent fidèlement leur loi. » Ce sens paraît un peu recherché.

V. 26 et 27. « **Mais quand sera venu le défenseur que je vous enverrai de la part du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, c'est lui qui rendra témoignage de moi; 27 et vous aussi, vous rendrez témoignage, parce que vous êtes dès le commencement avec moi.** » — Voici la puissance qui les soutiendra dans leur lutte avec le monde. Jésus ne l'indique ici qu'en passant. Il développera cette idée dans le morceau suivant XVI, 5-15. Mais il est pressé d'indiquer à ses disciples l'autorité qu'ils auront à opposer à celle du monde. — En disant : *j'enverrai*, Jésus pense nécessairement à sa réintégration prochaine dans son état divin; et en disant : *de la part du Père,* il enseigne sa subordination au Père, même lorsqu'il aura recouvré cet état. — Jésus désigne ici l'Esprit comme *Esprit de vérité* pour l'opposer au mensonge, à l'ignorance volontaire du monde. L'Esprit dissipera cette obscurité dans laquelle le monde cherche à s'envelopper. — Il est difficile de rapporter les mots : « *qui procède du Père,* » au même fait que les précédents : « *que je vous enverrai de la part du Père.* » Car il y aurait tautologie. D'ailleurs le fut. πέμψω, *j'enverrai,* se rapporte à un fait historique, tandis que le prés. ἐκπορεύεται, *procède*, paraît se rapporter à une relation permanente, éternelle. Comme le fait historique de l'incarnation est en rapport avec la génération éternelle du Fils, ainsi l'effusion du Saint-Esprit dans l'humanité à la Pentecôte est en rela-

tion avec l'émanation éternelle de l'Esprit en Dieu. Les faits de la révélation reposent sur les relations trinitaires. Ils en sont comme les reflets. — L'église latine n'a pas eu tort d'affirmer le *Filioque*, en partant des mots : « *J'enverrai,* » et l'église grecque, de soutenir le *per Filium* et la subordination, en partant des mots : « *De la part du Père.* » Pour mettre d'accord ces deux intuitions, il faut se placer au point de vue christologique de l'évangile de Jean, d'après lequel l'homoousie et la subordination sont vraies simultanément. — Le pron. ἐκεῖνος, « *lui,* cet être-là, » résume tous les caractères qui viennent d'être attribués à l'Esprit-Saint et fait ressortir l'autorité d'un tel témoin. Il ne faut point rapporter l'expression « *rendra témoignage de moi* » aux miracles opérés par le Saint-Esprit comme garantie de la mission de Jésus; il y aurait, dans ce cas, ὑπὲρ ἐμοῦ, *en ma faveur,* et non pas περὶ ἐμοῦ. Ce régime fait de Jésus l'objet même du témoignage de l'Esprit. Mais ce témoignage est-il celui que l'Esprit rendra à Jésus dans le cœur des apôtres ou bien celui qu'il lui rendra par leur bouche? Dans le premier cas la liaison au v. 27 serait celle-ci : « Il me rendra témoignage au dedans de vous, et, après cela, vous-mêmes me rendrez témoignage devant le monde. » Mais si telle était la pensée de Jésus, il n'eût pas ajouté : « *Parce que vous êtes dès le commencement avec moi.* » Il eût dit plutôt : « Parce que vous serez remplis du Saint-Esprit. » D'ailleurs, Jésus parle ici de la lutte avec le monde. Il est donc plus naturel d'appliquer le témoignage du Saint-Esprit (v. 26) à la prédication apostolique. Si c'est là le sens du v. 26, le témoignage des apôtres (v. 27) n'est pas un fait essentiellement différent de celui du v. 26. Seulement, comme les apôtres ne sont pas les instruments passifs de l'Esprit, mais qu'ils conservent le caractère d'agents libres et personnels, Jésus leur assigne un rôle spécial dans ce témoignage qui

lui sera rendu après la Pentecôte : « Et ce ne sera pas l'Esprit seulement qui témoignera de moi; mais vous aussi, vous joindrez votre témoignage au sien. » Et en effet, les apôtres possédaient un trésor propre, que n'eût pu leur communiquer l'Esprit, la connaissance historique du ministère de Jésus : « *Parce que vous êtes dès le commencement avec moi.* » L'Esprit n'enseigne pas l'histoire; mais il en dévoile le sens. Il y a donc, entre le témoignage de l'Esprit (v. 26) et celui des apôtres (v. 27), une différence analogue à celle qui distingue aujourd'hui une prédication chrétienne pénétrée du souffle de l'Esprit de la narration scripturaire. Pierre distingue exactement de la même manière le témoignage des apôtres de celui du Saint-Esprit Act. V, 32 : « *Et nous lui sommes témoins de ces choses, aussi bien que le Saint-Esprit que Dieu a donné à ceux qui lui obéissent.* » On comprend, après cela, que, lorsque les apôtres voulurent remplacer Judas, ils choisirent deux hommes qui, comme eux, avaient accompagné Jésus depuis le baptême de Jean jusqu'à la Résurrection (Act. I, 21. 22).

XVI, 1-4. « **Je vous ai dit ces choses, afin que vous ne vous laissiez point scandaliser**[1]. 2 **Ils vous chasseront de leurs synagogues; même l'heure vient que quiconque vous tuera, croira rendre un culte à Dieu.** 3 **Et ils vous**[2] **feront ces choses parce qu'ils n'ont connu ni le Père ni moi.** 4 **Mais je vous les ai prédites afin que, quand**[3] **le moment sera venu, vous vous souveniez**[4] **bien que je vous**

1. ℵ omet μη.

2. ℵ D L plusieurs Mnn. It^plerique Cop. lisent υμιν avec T. R.; 12 Mjj. Mnn. It^aliq. Syr. le retranchent.

3. Au lieu de οταν, L lit εαν, ℵ αν.

4. T. R. avec 13 Mjj. (parmi lesquels ℵ) ne lit αυτων qu'une fois après μνημονευετε. A B Syr. lisent αυτων après ωρα (*l'heure de ces choses*) et après μνημονευετε. L Mnn. It. Vg. le lisent après ωρα et l'omettent après μνημονευετε. D l'omet les deux fois.

les ai dites. Je ne vous les ai pas dites dès le commencement, parce que j'étais avec vous.» — Après avoir ainsi muni ses apôtres comme d'une cuirasse, Jésus en vient à ce qu'il a de plus grave à leur dire sur le sujet qui l'occupe. Le tableau précédent faisait surtout ressortir la culpabilité des persécuteurs; les paroles suivantes décrivent plutôt les souffrances des persécutés. Les apôtres, ayant toujours vécu dans l'attente de la conversion nationale d'Israël, pouvaient être ébranlés dans leur foi à la vue de l'impénitence de ce peuple et de sa haine croissante contre l'Église. — Ἀλλά, comme souvent, terme de gradation; comp. 2 Cor. VII, 11. Ἵνα désigne le contenu de l'heure, en tant que voulu de Dieu. Le zèle fanatique de Paul, lors du martyre d'Étienne, est un exemple frappant de l'état spirituel décrit au v. 2. Comp. Act. XXVI, 2. L'idée du v. 3 est amenée ici par le terme δόξῃ, *croira*. C'est le comble de l'aveuglement, de s'imaginer servir Dieu par l'acte même qui est l'expression de la haine la plus ardente contre lui. Le v. 4 revient à la pensée du v. 1. Quelque terribles que soient leurs souffrances, les apôtres, en se rappelant les prédictions du Seigneur, y trouveront un motif de foi plutôt que de doute. Jusqu'ici, Jésus les avait épargnés, en ne leur ouvrant point cette sombre perspective; mais, maintenant qu'il les quitte, il ne peut leur cacher plus longtemps l'avenir qui les attend. — Il nous paraît impossible de concilier cette parole: «*Je ne vous ai pas dit ces choses dès le commencement,*» avec la place qu'occupe dans le discours Matth. X l'annonce des persécutions. On ne peut dire, avec Chrysostome et Euthymius, que les souffrances annoncées ici sont plus terribles que celles dont il est parlé dans saint Matthieu (comp. Matth. X, 17. 21. 28), ni, avec Bengel, Tholuck, que la description actuelle est plus détaillée. Plutôt que de recourir à ces distinctions subtiles, il faut reconnaître que Mat-

thieu réunit au ch. X toutes les instructions données aux Douze, comme ch. V-VII toute la nouvelle loi chrétienne, comme ch. XXIV et XXV toutes les prophéties eschatologiques, et cela, uniquement en tenant compte du sujet et sans aucune prétention à l'exactitude chronologique.

3° XVI, 5-15.

Jésus décrit maintenant la victoire que les disciples remporteront sur le monde soulevé contre eux. Il indique d'abord la puissance qui remportera cette victoire, v. 5-7; il décrit ensuite la victoire elle-même, v. 8-11; enfin, il parle aux disciples de l'opération intérieure par laquelle le Saint-Esprit les préparera à devenir ses organes dans sa lutte avec le monde, v. 12-15.

V. 5-7. « **Or maintenant je m'en vais auprès de celui qui m'a envoyé; et aucun d'entre vous ne me demande: Où vas-tu? 6 Mais, parce que je vous ai dit ces choses, la tristesse a rempli votre cœur. 7 Mais je vous dis la vérité : il vous importe que je m'en aille; car, si je[1] ne m'en vais, le défenseur ne viendra pas à vous; mais, quand je m'en serai allé, je vous l'enverrai.** » — Les v. 5 et 6 servent à rattacher l'idée de la séparation, qui dominait dans les derniers mots du v. 4, à la promesse du Paraclet (v. 7): le départ de Jésus est la condition de l'envoi du Saint-Esprit. De Wette et Lücke ont fort inutilement admis une inexactitude dans le texte et proposé de placer le v. 6 entre les deux propositions du v. 5. Le texte est parfaitement clair. Après avoir annoncé la grande lutte, Jésus passe à la grande promesse. Affligé de voir ses disciples uniquement préoccupés de la séparation qui s'approche, et nullement du but glorieux auquel ce départ doit le conduire et

1. T. R. avec ℵ B D L Y It$^{aliq.}$ omet εγω qui se trouve dans 10 Mjj. 120 Mnn. It^{plerique} Syr.

eux avec lui, il leur rappelle que, s'il s'en va, c'est à celui qui l'a envoyé; et, pour les sortir du morne abattement où il les voit plongés, il les invite à lui demander les explications qu'il désire lui-même leur donner encore sur la gloire où il va entrer et l'activité nouvelle qu'il y exercera. Le reproche amical: «*Aucun de vous ne me demande: Où vas-tu?*» n'est pas en contradiction avec les questions de Pierre (XIII, 36) et de Thomas (XIV, 5), qui étaient déjà bien éloignées et qui d'ailleurs portaient l'une sur la possibilité de suivre Jésus, l'autre sur l'incompréhensibilité du chemin. Comme le dit Hengstenberg, Jésus aurait aimé à trouver en ce moment chez eux le joyeux élan de cœurs qui s'ouvrent aux perspectives d'une époque nouvelle et qui ne tarissent pas en confiantes questions sur ce qu'elle leur promet.

Les mots: «*Parce que je vous ai dit ces choses*» (v. 6), signifient, après le v. 5: «Parce que je vous ai parlé de séparation.» Au v. 7, Jésus en appelle au sentiment qu'ils ont de sa véracité, comme XIV, 2. Puis il leur annonce de lui-même une partie de ces choses réjouissantes qu'ils ne lui demandaient point. Son départ est la condition de sa réintégration dans l'état divin, et celle-ci le mettra en position d'envoyer le Saint-Esprit. C'est la même idée que VII, 39: «*L'Esprit n'était pas encore, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié.*» Pour que Jésus envoie l'Esprit, il faut qu'il le possède comme sa vie propre et personnelle, et cela comme homme; car c'est aux hommes qu'il doit le communiquer. Cela suppose la glorification complète de son humanité. — Il est étonnant que, dans ce passage, il ne soit fait nulle mention du sacrifice, qui semble être la condition première du don de l'Esprit. Assurément, si c'était l'évangéliste qui faisait parler Jésus, cette lacune n'existerait pas (comp. 1 Jean II, 1. 2; V, 6. 8). Mais elle s'ex-

plique par la déclaration du v. 12 : « *J'ai encore beaucoup de choses à vous dire; mais vous ne pouvez les porter.* »

V. 8-11. « **Et quand il sera venu, il convaincra le monde de péché, de justice et de jugement; 9 de péché, en ce qu'ils ne croient pas[1] en moi; 10 de justice, en ce que je m'en vais à mon Père[2], et que vous ne me verrez plus; 11 de jugement, en ce que le prince de ce monde est jugé.** » — Voici la description de la victoire morale que, par l'organe des disciples, le Saint-Esprit remportera sur le monde. Le discours de saint Pierre à la Pentecôte et ses effets sont le meilleur commentaire de cette promesse. Le terme ἐλέγχειν signifie *convaincre de tort* ou *d'erreur*, ici à la fois de l'un et de l'autre. Le monde, en qui se produira cette conviction, n'est point, comme le pensent les Pères, de Wette, Brückner, l'humanité condamnée et perdue, à laquelle le Saint-Esprit démontrera la justice de sa condamnation. Le v. 11 prouve que le prince du monde est seul *effectivement jugé*. Si le monde est l'objet de la répréhension du Saint-Esprit, c'est donc encore dans un but de salut. L'effet de la prédication des apôtres, dans les Actes, montre bien que cette répréhension peut conduire le monde aussi bien à la conversion qu'à l'endurcissement. Les apôtres, instruments de cette action de l'Esprit sur le monde, ne sont point nommés. Leur personne disparaît ici dans la gloire de l'être divin qui opère par leur moyen. L'absence d'article devant les substantifs *péché, justice, jugement,* laisse à ces trois notions le sens le plus indéterminé. Jésus en précise l'application par les trois ὅτι, *en ce que*, qui suivent.

A l'ordinaire, quand on parlait de péché, en Israël, c'était aux égarements des péagers, aux infractions à la lettre de

1. ℵ omet ου devant πιστευουσιν. Quelques Mnn. It[plerique] Vg. lisent ουκ επιστευσαν.

2. ℵ B D L plusieurs Mnn. It[plerique] Vg. Cop. omettent μου après πατερα.

la loi, aux transgressions sabbatiques, par exemple, que l'on pensait. C'était ainsi que l'on avait pu en venir à taxer de pécheur le Saint des saints (IX, 24). C'est le premier point sur lequel Jésus déclare que le Saint-Esprit rectifiera l'opinion du monde. Il démontrera que le vrai péché de l'humanité consiste dans le rejet de Jésus, l'envoyé divin, parce que dans cet acte se prononce nettement la haine de Dieu qui n'existait qu'à l'état latent dans tous les autres péchés précédents (XV, 22. 24). Jésus est la lumière, le bien moral personnellement apparu; le repousser, c'est prouver tout à la fois que l'on est dans le mal et que l'on veut y persévérer (III, 19). C'est là ce que saint Pierre fait sentir aux Juifs de la manière la plus poignante (Act. II, 22. 23. 36; III, 14. 15); et les Juifs sincères reconnaissent immédiatement la justice de ce reproche (Act. II, 37).

Si le monde est dans le faux quant à l'idée qu'il se fait du péché, il doit l'être aussi dans la manière dont il comprend la justice. A ses yeux, la justice se présente sous l'image d'un pharisien irréprochable, honoré de Dieu et des hommes. Le Saint-Esprit va lui dévoiler un autre type de justice dans la personne d'un être qu'il a déclaré coupable et traité comme malfaiteur, mais que Dieu a élevé à sa droite et qui agit, du ciel où il a disparu, avec une souveraine puissance. Le Saint-Esprit joue ici, en quelque sorte, le rôle de cour d'appel. Le Vendredi-Saint avait attribué le péché à Jésus, la justice à ses juges; la Pentecôte réforme cette sentence. C'est au condamné qu'appartient la justice; ce sont les juges qui sont les malfaiteurs. Ce sens nous paraît résulter du contraste entre les termes de *péché* et de *justice* et de ce fait que, comme, au v. 9, les Juifs, sujet de la proposition explicative, sont en même temps le personnage auquel appartient le péché, de même, au v. 10, Jésus, sujet principal de la proposition explicative, doit être aussi

le personnage auquel appartient la justice; comp. enfin v. 11. Nous ne saurions donc admettre, avec Augustin, Calvin, Luther, etc., que la justice soit ici celle que le croyant trouve en Christ, ni non plus, avec Lange, que ce soit la justice de Dieu qui prive les Juifs, pour punition de leur incrédulité, de la présence visible du Messie et de son règne terrestre (« *vous ne me verrez plus* »). — Jésus dit : « *En ce que je m'en vais à mon Père.* » L'Ascension est en effet la grande démonstration de la justice de Christ en même temps que la condition de la Pentecôte. Il ajoute : « *Vous ne me verrez plus.* » Car son départ ne prend le caractère glorieux d'une élévation céleste que par la disparition de son corps. Si le cadavre fût resté, l'ignominie eût continué à peser sur le prétendu malfaiteur. L'opprobre du supplice ne pouvait être lavé que par la glorification du corps. C'est bien l'idée que Pierre développe aux Juifs (Act. II, 24-36), réunissant dans une intuition unique la Résurrection et l'Ascension (v. 32. 33), comme témoignage divin de l'innocence de Jésus.

Il semblerait que, quand, à la suite du contraste entre justice et péché, il est parlé de jugement, ce jugement doit être celui qui, émanant de la justice, frappe le péché dont il vient d'être parlé. Il n'en est rien cependant. Le jugement dont le Saint-Esprit donnera au monde la démonstration ne sera pas celui du monde pécheur, mais celui de son prince. Car le monde peut encore être sauvé, s'il accepte les réprehensions de l'Esprit, tandis que le prince de ce monde a désormais comblé la mesure de son péché. Jusqu'au Vendredi-Saint, Satan n'avait déployé sa haine homicide que sur des hommes coupables; mais, en ce jour-là, il s'est permis de verser le sang du juste parfait, d'un être qui pouvait dire : « *Il n'a rien en moi.* » Ce meurtre, pour lequel il n'a plus, comme pour tous les autres, d'excuse à alléguer, provoque contre lui une sentence immédiate et irrévocable.

Dès ce moment, Satan est jugé, par conséquent destitué, et, comme Jésus l'a dit, XII, 31, désormais cette terre change de monarque. Cette invisible révolution, dont la croix est le principe, et dont les effets s'étendent à tout l'univers, est révélée à la terre par la venue du Saint-Esprit. Chaque prédication évangélique en est la proclamation; chaque croyant arraché au mal et régénéré par l'Esprit en est le monument.

Ce passage ne diffère de XII, 31. 32 que quant à la forme; les trois acteurs mentionnés, le monde, Satan et Jésus, sont les mêmes, aussi bien que les rôles qui leur sont attribués. Ce passage ajoute seulement cette idée: que c'est le Saint-Esprit qui lèvera pour les hommes le voile qui leur a caché le drame divin consommé autour de la croix.

V. 12 et 13. « **J'ai encore beaucoup de choses à vous dire; mais vous n'avez pas maintenant[1] la force de les porter. 13 Quand il sera venu, lui, l'Esprit de vérité, il vous conduira dans toute la vérité[2]; car il ne parlera pas de son propre chef; mais il vous dira tout ce qu'il[3] aura entendu[4], et il vous annoncera les choses à venir.** » — La victoire que le Saint-Esprit doit remporter sur le monde (v. 8-11) sera obtenue par la parole des apôtres. Mais il faut pour cela qu'ils reçoivent eux-mêmes, par une toute nouvelle illumination, la connaissance immédiate de la vérité. Cette œuvre de l'Esprit dans le cœur des apôtres est la condition de celle qu'il doit opérer par eux; elle est décrite v. 12-15. Jésus commence par faire une place à l'enseignement de l'Esprit à côté du sien. En cet instant même il venait de dire tant de choses à ses disciples qu'ils

1. ℵ omet αρτι.

2. T. R. avec 10 Mjj. Mnn.: εις πασαν την αληθειαν. A B Y Or.: εις τ. αλ. πασαν. D L It$^{\text{plerique}}$: εν τη αληθεια παση. ℵ: εν τη αληθεια.

3. Αν est omis par ℵ B D L 4 Mnn.

4. Byzantins: ακουση. Alexandrins Or.: ακουσει.

ne pouvaient comprendre qu'à demi. Sans doute, au point de vue de la confiance, il ne leur avait rien caché (XV, 15); mais, eu égard à leur incapacité spirituelle, il avait gardé pour lui bien des révélations qui avaient dû être réservées à l'enseignement de l'Esprit. Ces révélations supérieures comprennent tout ce qui, dans les écrits apostoliques, dépasse la parole de Christ dans les évangiles: la rédemption par son sacrifice, le rapport de la grâce à la loi, la conversion des païens sans condition légale, les destinées de l'Église jusqu'à sa consommation. A tous ces égards l'enseignement de Jésus n'avait fait que semer des germes que l'Esprit devait féconder.

L'Esprit est présenté au v. 13, par le terme ὁδηγεῖν, sous l'image d'un guide qui introduit un voyageur dans une contrée inconnue. Cette contrée, c'est la vérité. Jésus ne parle évidemment ici que de la vérité essentielle, celle du salut. Ce domaine de la nouvelle création, qu'il n'a pu leur montrer que de loin, et au moyen de figures et de similitudes, l'Esprit le leur dévoilera d'une manière immédiate et parfaitement vraie. Cette vérité, d'après XIV, 6, c'est Jésus lui-même, sa personne, sa parole, son œuvre. Voilà le divin domaine dans lequel l'Esprit leur servira de guide. — La leçon εἰς convient mieux au verbe ὁδηγήσει que ἐν.

L'infaillibilité de ce guide provient de la même cause que celle de Jésus lui-même (VII, 17. 18) : l'absence de toute productivité propre et maladive. Toutes ses révélations intérieures seront puisées dans le trésor de l'objectivité divine; son enseignement ne sera ainsi qu'une initiation à l'essence réelle des choses. Ce que Jésus a fait, à cet égard, extérieurement, l'Esprit le fera intérieurement. Satan est menteur précisément parce qu'il parle d'après un tout autre principe, tirant ce qu'il dit *de son propre fonds* (VIII, 44). Le terme ὅσα ἄν fait penser à une série d'actes momenta-

nés. Chaque fois que l'apôtre aura besoin de sagesse, l'Esprit lui communiquera ce qui sera à propos. On peut sous-entendre, comme régime de *entendra*, *du Père* ou *de moi*. Le v. 15 prouve qu'il faut réunir ces deux idées; et c'est même là ce qui explique le plus naturellement l'expression *entendra:* il assiste aux communications intimes entre le Père et le Fils glorifié; il participe à cette *révélation que Dieu donne à Jésus-Christ* (Apoc. I, 1) pour la transmettre à ses serviteurs, et, ainsi initié au plan divin, il en instruit, lorsque le besoin l'exige, les disciples. Il s'agit ici évidemment de l'enseignement de choses non encore entendues sur la terre (v. 12), d'une révélation primordiale. C'est là le caractère qui distingue l'inspiration apostolique de celle des simples croyants. Celle-ci n'est qu'une reproduction de celle-là et n'est, par conséquent, comprise qu'indirectement dans cette promesse. Elle s'opère par le moyen de la parole dans laquelle les apôtres ont déposé les richesses de la révélation primitive et originale, qui a été leur prérogative. De l'expression *toute la vérité* il ressort que, pendant l'économie présente, aucune vérité nouvelle non contenue dans la parole des apôtres ne sera plus révélée à l'Église. — A cet enseignement de l'Esprit appartient aussi, comme élément particulièrement important, la révélation des destinées de l'Église, des *choses à venir*. — Καί, *et même*. Comme Jésus n'est pas seulement le Christ *venu*, mais aussi le Christ *venant* (ὁ ἐρχόμενος Apoc. I, 4), les ἐρχόμενα, les *choses à venir*, sont encore contenues dans sa personne. La parole XIV, 26 renfermait la formule de l'inspiration de nos évangiles; le v. 13 donne celle de l'inspiration des épîtres et de l'Apocalypse.

V. 14 et 15. « **Il me glorifiera, parce qu'il prendra de ce qui est à moi, et qu'il vous l'annoncera. 15 Tout ce que le Père a, est à moi; c'est pourquoi j'ai dit qu'il**

prendra[1] **de ce qui est à moi et qu'il vous l'annoncera.»** — L'*asyndéton* entre v. 13 et 14 prouve que Jésus ne fait que reproduire, sous une forme nouvelle et plus énergique, dans le v. 14, la pensée des v. 12 et 13. L'œuvre de l'Esprit ne sera, en définitive, que la glorification de Jésus dans le cœur des apôtres; après que le Père aura élevé personnellement Christ dans la gloire, le Saint-Esprit fera rayonner d'En-Haut sa céleste image dans le cœur des disciples et, par eux, dans celui de tous les croyants. Il y a ici un mystérieux échange et comme une rivalité de divine humilité. Le Fils ne travaille qu'à glorifier le Père, et l'Esprit en retour ne travaille qu'à glorifier le Fils. — Il résulte de la relation étroite entre le v. 14 et ce qui précède, que la révélation de la vérité (v. 13) est identique avec la glorification de Jésus dans les cœurs. Christ, sa parole et son œuvre, voilà le texte unique que l'Esprit commentera dans l'âme des disciples. Par là il fera, d'un même acte, croître les disciples dans la vérité et grandir Jésus en eux. Pour l'intelligence de ce δοξάζειν comp. l'expérience admirablement décrite par saint Paul 2 Cor. III, 17. 18.

En appelant le fonds auquel puisera l'Esprit «*ce qui est à moi,*» Jésus a prononcé un paradoxe; il en donne l'explication, v. 15: «En effet, ajoute-t-il, *tout ce que le Père a, est à moi.*» Cette parole étonnante révèle comme aucune autre la conscience qu'il avait de la grandeur de sa personne et de celle de son Évangile. Le fait chrétien est, dans la conviction de Jésus, la mesure du divin pour l'humanité. Rien de chrétien qui ne soit divin; rien de divin qui ne soit chrétien. — «*C'est pourquoi j'ai dit*» signifie ici: «C'est pourquoi j'ai pu dire.» — Le prés. λαμβάνει est mieux

1. T. R. avec A K une partie des Mnn. $It^{plerique}$ Vg. Cop. lit λήψεται. Mais 14 Mjj. la plupart des Mnn. lisent λαμβανει. ℵ omet tout le v. 15 (confusion des deux αναγγελει υμιν).

documenté que le fut. λήψεται. De plus, il est en rapport avec les prés. ἔχει, ἐστίν; le futur paraît être une correction d'après le v. 14. « *Il prend;* » c'est sa fonction permanente, l'essence de son opération; de là il résulte qu'il prendra dans chaque cas particulier. On voit qu'il n'y a pas d'inspiration divine réelle qui ne se rapporte à Jésus-Christ. Aussi saint Paul donne-t-il le cri d'adoration : « Jésus Seigneur! » comme le critère de toute action véritable de l'Esprit divin (1 Cor. XII, 3).

Tous ces discours, et en particulier ce masculin ἐκεῖνος, v. 14, reposent sur l'idée de la personnalité du Saint-Esprit.

III.

Le dernier adieu : XVI, 16-33.

De ces perspectives lointaines (XV, 1-XVI, 15), Jésus revient à la grande préoccupation du moment présent, celle de son départ. Cela est naturel; c'est ainsi qu'il doit terminer.

V. 16-18. « **Encore un peu de temps, et vous ne me verrez plus**[1]; **puis, un peu de temps encore, et vous me verrez, parce que je m'en vais au Père**[2]. 17 **Sur quoi quelques-uns de ses disciples se dirent entre eux : Que signifie ce qu'il nous dit : Encore un peu de temps, et vous ne me verrez plus**[3]; **puis, un peu de temps encore, et vous me verrez? Et cette autre parole : Parce que je**[4] **m'en vais au Père? 18 Ils disaient donc : Que veut-il dire par cette parole**[5] **: Un peu de temps? Nous ne comprenons**

1. Au lieu de ου, ℵ B D L N^b A 4 Mnn. lisent ουκετι.

2. ℵ B D L $It^{aliq.}$ Cop. omettent les mots οτι ..... πατερα qui ont pour eux les 13 autres Mjj. la plupart des Mnn. $It^{aliq.}$ Syr. etc.

3. ℵ omet les mots μικρον και ..... παλιν (confusion des deux μικρον και).

4. Εγω est omis par A B L M Δ 11 Mnn. $It^{plerique}$.

5. Au lieu de τουτο τι ε. ο λεγει, B D L Y It. Or. lisent τι ε. τουτο ο λ., et ℵ τι ε. τουτο.

pas ce qu'il dit. » — Si on rapporte directement le revoir promis dans ce qui suit aux apparitions de Jésus après la Résurrection, il n'y a aucune liaison entre le v. 16 et le verset précédent. Mais l'*asyndéton* fait supposer, au contraire, entre ces deux versets une liaison de sentiments très-profonde. Cela prouve déjà qu'il faut appliquer ce revoir à l'illumination de la Pentecôte; alors la relation avec ce qui précède ne présente plus de difficulté. Rempli de l'idée de sa glorification dans le cœur des disciples par le Saint-Esprit, Jésus appelle ce retour spirituel un *revoir* mutuel (v. 16 et 22). C'est par cette réapparition vivante dans l'âme des siens que finira réellement la séparation qui s'approche. — Le premier μικρόν aboutit à la mort de Jésus; le second a pour terme la Pentecôte. L'idée assez généralement reçue que les mots : « *Vous me verrez,* » se rapportent à la Résurrection, est probablement la cause du retranchement des mots suivants chez les alexandrins : « *Parce que je m'en vais à mon Père.* » On ne pourrait comprendre à ce point de vue comment le départ serait la cause du revoir. Il en est tout autrement quand on applique le revoir à la Pentecôte. C'est parce que Jésus s'en va vers le Père qu'il peut se montrer de nouveau par le Saint-Esprit. Mais en s'exprimant ainsi, Jésus proposait à ses disciples un problème; et il ne l'ignorait pas. Ces deux courts intervalles qui devaient avoir des conséquences opposées, et cette idée, étrange et en apparence contradictoire : « *Vous me verrez parce que je m'en vais....,* » devaient être pour eux des énigmes. Nous retrouvons ici le procédé pédagogique que nous avons observé déjà XIV, 4. 7. Jésus veut provoquer par ces expressions paradoxales la révélation de leurs derniers doutes, afin de pouvoir enfin les dissiper tout à fait.

L'espèce d'*a parte* qui s'établit entre quelques-uns des

apôtres v. 17 ne s'expliquerait pas aisément, s'ils entouraient encore Jésus, comme cela avait eu lieu au moment où Jésus prononçait XV, 1 et suiv. Il est donc probable qu'en prononçant le v. 16, Jésus s'est remis en marche; cela explique comment quelques-uns des disciples, le suivant à quelque distance, peuvent s'entretenir comme cela est raconté dans les v. 17 et 18. Les mots : « *Je m'en vais à mon Père,* » avaient peut-être été le signal du départ. — Les objections des disciples sont naturelles, à leur point de vue. Là où pour nous tout est clair, pour eux tout était mystère. Si Jésus veut fonder un royaume terrestre, pourquoi s'en aller? Et s'il ne le veut pas, pourquoi revenir? Comment d'ailleurs se représenter toutes ces phases contraires, accomplies coup sur coup! Et enfin : « *Je viens, parce que je m'en vais...!* » N'y a-t-il pas de quoi s'écrier : « *Nous ne comprenons ce qu'il dit* » (v. 18)? Cela même prouve la fidélité du récit de Jean; un écrivain postérieur n'eût pu se replacer ainsi dans le vif de la réalité historique. — Les derniers mots du v. 17 supposent nécessairement la leçon du T. R. au v. 16.

V. 19 et 20. « **Jésus connut donc**[1] **qu'ils voulaient**[2] **l'interroger, et il leur dit: Vous discutez entre vous sur ce que j'ai dit: Dans peu vous ne me verrez pas, et de nouveau dans peu vous me verrez.** 20 **En vérité, en vérité, je vous dis que vous pleurerez et que vous vous lamenterez, mais le monde se réjouira ; et vous**[3] **serez plongés dans la tristesse ; mais votre tristesse sera changée en joie.** » — Jésus leur donne ici une dernière preuve de sa toute-science non-seulement en leur faisant voir qu'il connaît par lui-même les questions qui les préoc-

1. Ουν après εγνω est omis par ℵ B D L quelques Mnn. It$^{aliq.}$ Cop.
2. ℵ : ημελλον au lieu de ηθελον.
3. ℵ B D Δ It^{plerique} Syr^{sch} Cop. omettent δε.

cupent, mais encore en résolvant, dans ce dernier entretien, toutes les énigmes qui les tourmentent. Ne pouvant leur donner la connaissance objective des faits suprêmes qui vont se succéder rapidement, il se transporte dans leurs cœurs et décrit les impressions opposées et subites qu'ils en ressentiront. La plus grande joie succédera à la plus grande douleur; et ce sera court, court comme l'heure de l'enfantement pour la femme; il ne lui faudra que le temps d'aller à son Père et de revenir. C'est là pour eux l'heure terrible à passer; mais il ne peut la leur éviter; et après cela, leur joie sera sans mélange et leur puissance sans limites. Voilà le contenu de v. 20-24. — Les pleurs et les lamentations du v. 20 trouvent leur explication au ch. XX, dans les larmes de Marie-Madeleine et dans tout l'état des disciples après la mort de Jésus. Les apparitions du Ressuscité ne guérirent qu'à demi cette plaie; la joie parfaite ne fut donnée qu'à la Pentecôte (v. 22). Les mots : « *Et le monde se réjouira*, » ne sont pas l'antithèse réelle de ceux-ci : « *Vous pleurerez.* » Ils forment un contraste interjeté, en quelque sorte. C'est pourquoi Jésus reproduit l'idée première dans ces mots : « *Vous serez plongés dans la tristesse*, » pour amener l'antithèse primitivement voulue : « *Cette tristesse sera changée en joie.* » Le δέ, *mais*, après ὑμεῖς, exprime bien cette reprise.

V. 21 et 22. **« Quand la femme enfante, elle a de la douleur, parce que son heure est venue; mais quand elle a mis au monde l'enfant, elle ne se souvient plus de son angoisse, à cause de la joie qu'elle éprouve de ce qu'un homme [1] est né dans le monde. 22 Vous de même, vous êtes maintenant dans la tristesse [2]; mais**

1. ℵ lit ο devant ανθρωπος.
2. A D L 12 Mnn. It$^{\text{aliq}}$ Cop. : εξετε au lieu d'εχετε.

je vous reverrai, et votre cœur se réjouira ; et personne ne vous ravira votre joie. » — Le terme de comparaison est dans la brusque succession de la plus terrible angoisse à la joie la plus ineffable. L'idée de l'enfantement d'un monde nouveau, qui doit résulter de cette heure d'angoisse, ne paraît pas être dans la pensée de Jésus. — L'expression *son heure* fait peut-être allusion à l'heure douloureuse si souvent annoncée par Jésus; ce qui se passera chez eux ne sera-t-il pas le contre-coup de ce qui se passera chez lui? — *Un homme :* ce mot fait ressortir la grandeur de l'événement accompli et motive la joie de cette mère.

Le v. 22 fait l'application de la comparaison. La liaison de ce verset avec le suivant en détermine clairement le sens : c'est de la Pentecôte, et non de la Résurrection, qu'il s'agit. On pourrait traduire les mots : « *Je vous reverrai*, » par ceux-ci : « Je reviendrai vous voir, vous visiter, vivre de nouveau avec vous. » La mort de Jésus ne sépare pas seulement les disciples de lui, mais aussi lui des disciples. Dès l'heure de sa mort il ne tient plus, comme il le faisait sur la terre et comme il le fera de nouveau après l'Ascension, les rênes de leur vie; c'est pourquoi aussi, dans le chapitre suivant, il les remet entre les bras de son Père, sentant que bientôt il ne pourra plus les diriger et les garder lui-même. Dès la Pentecôte, au contraire, il dirige de nouveau le troupeau, comme jadis, et même avec une toute-science et avec une toute-puissance divines; et voilà pourquoi il dit non pas seulement : « *Vous me reverrez,* » mais encore : « *Je vous reverrai.* » La joie de la Résurrection fut bien le prélude de celle que Jésus annonce ici; mais chaque fois que Jésus disparaissait après être apparu aux siens, elle était troublée; elle ne devint pure et permanente qu'après la Pentecôte.

V. 23 et 24. **« Et en ce jour-là vous ne m'interrogerez**

plus sur rien; en vérité, en vérité, je vous dis que, tout ce que[1] vous demanderez au Père en mon nom[2], il vous le donnera. 24 Jusqu'à présent, vous n'avez rien demandé en mon nom; demandez[3], et vous recevrez, afin que votre joie soit accomplie. » — Cette joie parfaite (v. 22) reposera sur ce qu'ils auront, en ce jour-là, pleine connaissance (v. 23 *a*) et, en outre, pleine puissance (v. 23 *b*). Ils n'auront plus besoin de lui demander l'explication de ce qui leur semblera mystérieux ou obscur, comme ils avaient l'intention de le faire v. 19; ils auront avec eux le Paraclet. Et de plus, cette source intérieure de lumière les fera participer à la toute-puissance en leur conférant la prérogative de la prière au nom de Jésus (comp. XIV, 12-14). — La leçon de A ὅ, τι ἄν pourrait bien être la vraie. Après avoir changé ce ὅ, τι en ὅτι, on dut ajouter le pronom ὅ ou ὅσα, et le ὅτι fut ensuite omis comme inutile (Meyer). — Le v. 24 n'exige pas impérieusement sans doute que les mots : « *En mon nom* » (v. 23), soient rapportés au verbe « *demanderez.* » C'est cependant, malgré l'autorité des alexandrins, leur relation la plus naturelle. — Avant la Pentecôte, les apôtres ne pouvaient prier au nom de Jésus, c'est-à-dire comme sa bouche; il fallait, pour cela, qu'il vécût en eux. En disant : *demandez* (prés. αἰτεῖτε), Jésus se transporte à ce grand jour annoncé. — La joie parfaite rappelle l'image de v. 21.

V. 25-27. « **Je vous ai dit ces choses en similitudes; mais[4] l'heure vient où[5] je ne vous parlerai plus en simi-**

---

1. Au lieu de οτι οσα αν que lit, avec 10 Mjj. Mnn., le T. R., A lit οτι (probablement ο, τι) αν, B G D L Y It. Or. αν τι, ℵ οτι ο αν, X quelques Mnn. οτι ο εαν, Syr. οσα αν.

2. ℵ B G L X Y Δ Sah. Or. placent εν τ. ονομ. μου après δωσει υμιν.

3. ℵ A quelques Mnn. lisent αιτησασθε au lieu d'αιτειτε.

4. ℵ B G D L X Y It[plerique] Or. omettent αλλα.

5. ℵ lit οπου au lieu de οτε.

litudes, mais où je vous parlerai[1] ouvertement du Père. 26 En ce jour-là, vous n'aurez qu'à demander en mon nom; et je ne vous dis pas que je prierai le Père pour vous; 27 car le Père lui-même vous aime, parce que vous m'avez aimé et que vous avez cru que je suis issu de Dieu[2]. » — Le v. 25 reprend et développe l'idée de v. 23 *a;* les v. 26 et 27, celle de v. 23 *b*. Jésus s'était servi, dans ce qui précède, d'images proprement dites, celle du cep, celle de la femme qui enfante; mais, en général, il sentait que tout le vocabulaire dont il s'était servi dans tous ses enseignements ne lui avait jamais fourni que des termes figurés pour les choses de Dieu. Il n'avait, réellement, parlé qu'en paraboles. Ainsi, quand il disait : *je reviendrai, je vous reverrai*, etc., c'est qu'il ne pouvait, pour le moment, s'expliquer plus clairement. Il n'appartient qu'à l'Esprit de parler la langue réellement adéquate à la vérité. Παῤῥησίᾳ : en termes propres, qui ne compromettent pas l'idée en l'exposant à une fausse interprétation. — Sur ἀναγγέλλειν, voir à IV, 25. Sur παροιμία, voir à X, 6.

Il n'y a aucune contradiction entre le v. 26 et XIV, 16. Avant la Pentecôte, Jésus prie pour les disciples, afin de pouvoir leur envoyer l'Esprit; après la Pentecôte et dans la mesure où elle est déjà opérée chez eux, ils prient eux-mêmes de sa part, et comme il prie dès ce moment par eux, il n'a plus besoin de prier pour eux. Tant qu'ils demeurent dans cet état d'union avec lui, l'intercession de Jésus (Rom. VIII, 34; Hébr. VII, 25) ne leur est pas nécessaire. Mais, dès qu'ils pèchent, ils ont besoin de *l'avocat auprès du Père, Jésus-Christ le juste* (1 Jean II, 1, 2). L'expression : « *Je ne dis pas que je prierai,* » s'adapte ad-

1. Les Mss. se partagent entre αναγγελω et απαγγελω.
2. Au lieu de Θεου, B C D L X 2 Mnn. Syr^{sch} Cop. Sah. lisent πατρος.

mirablement à un tel état. Il ne dit pas qu'il ne priera pas; car il peut se trouver qu'ils aient besoin de son intercession. Mais il ne dit pas non plus qu'il priera; car leur crédit sera tel auprès du Père que, s'ils sont dans l'état normal, ils pourront se passer de cette intervention. La nécessité absolue de l'intercession de Jésus prouverait en effet, d'après le v. 27, qu'il y a encore un mur de séparation entre eux et le Père, tandis que leur adoption sera consommée. Grotius et d'autres ont entendu les mots : « *Je ne vous dis pas que...,* » dans ce sens : « Pour ne pas dire que moi aussi je prierai. » C'est faire dire à Jésus précisément le contraire de sa pensée, comme le montre le v. 27.

Sur les mots : « *Le Père vous aime, parce que vous m'avez aimé,* » comp. XIV, 21. 23. Les paroles précédentes renfermaient une anticipation de la Pentecôte. En disant : « *Et que vous avez cru,* » Jésus se rapproche de l'état présent des disciples. Car le moment suprême est arrivé. Il désire apposer le sceau à leur foi, autant que cela se peut faire avant l'envoi du Saint-Esprit. Et, pour cela, il en formule le contenu essentiel : « Vous avez cru *que je suis issu de Dieu.* » Tischendorf lui-même rejette la leçon alexandrine πατρός au lieu de Θεοῦ. C'est l'origine et la mission divines, et non la relation filiale de Jésus, qui doit être signalée ici comme l'objet principal de la foi des apôtres. Le cas est tout différent au v. 28. La prépos. παρά, *d'auprès de,* et le verbe ἐξῆλθον, *je suis sorti,* expriment plus que la simple mission que désigneraient ἀπό et ἐλήλυθα; ils désignent d'une manière générale la sphère divine à laquelle appartient Jésus. Ces mots font ressortir l'héroïsme de la foi des apôtres. Cet être de chair et d'os, cet homme chétif, méprisé, ils ont su reconnaître en lui un être descendu du séjour divin.

V. 28. « **Je suis sorti d'auprès[1] du Père, et je suis venu dans le monde; maintenant, je quitte le monde, et je vais auprès du Père.** » — Ce que les disciples ne pouvaient comprendre, c'est que Jésus quittât le monde, où il devait selon eux établir son règne. Ils ne se faisaient pas non plus une idée claire du lieu où il se rendait. Jésus part de ce qui est plus clair pour leur expliquer ce qui l'est moins. Ils ont cru et compris que son origine est divine, qu'il n'a pas, derrière son existence terrestre, le néant, mais le sein du Père, que, par conséquent, ce monde n'est pour lui qu'un lieu de passage, qu'il n'y est venu que pour y faire une œuvre. Quoi de plus naturel maintenant que de ce que, cette œuvre achevée, il quitte ce monde, dans lequel il ne se trouve qu'occasionnellement, et retourne à Dieu, son vrai lieu d'origine? L'Ascension s'explique par l'incarnation, et le divin avenir tire sa lumière du passé divin. La symétrie des quatre propositions de ce verset fait luire un jour inattendu sur l'histoire de Jésus et sur chacune de ces phases : dépouillement, incarnation, mort, ascension. — La leçon alexandrine ἐκ a, comme le remarque Lücke lui-même, une saveur dogmatique trop prononcée pour être la vraie. Παρά renferme ici, comme v. 27, l'origine et la mission; l'idée de cette première proposition est : le renoncement de Jésus à l'état divin qu'il possédait auprès de Dieu. Jésus dit ici *le Père*, au lieu de *Dieu* (v. 27). Il ne s'agit plus, en effet, du contenu de la foi apostolique, comme au v. 27. Toute la douceur de sa relation filiale avec le Père se présente à sa pensée. Le terme πάλιν, *de nouveau*, que nous avons traduit par *maintenant*, indique l'intime correspondance entre la venue et le retour : celle-là justifie pleinement celui-ci. Les apôtres comprennent pourquoi il s'en

1. Au lieu de παρα, B C L X 2 Mnn. Cop. Or. lisent εκ.

va : c'est qu'il est venu; et où il s'en va : à Dieu; car c'est de Dieu qu'il est venu.

V. 29 et 30. « **Ses disciples[1] lui[2] disent : Voici, maintenant, tu parles ouvertement, et tu ne te sers pas de similitude; 30 maintenant, nous savons que tu sais toutes choses et que tu n'as pas besoin que personne t'interroge; c'est pour cela que nous croyons que tu es venu de Dieu.** » — A l'ouïe de cette récapitulation simple et précise de tous les mystères de son existence passée, présente et future, les disciples sont comme enveloppés d'une clarté subite et inattendue; une profession unanime et spontanée sort de leur bouche; les doutes qui les tourmentaient depuis le commencement de ces entretiens sont dissipés; il leur semble qu'en fait de lumière ils n'ont plus rien à désirer, et qu'ils sont déjà arrivés au jour de la parfaite connaissance qu'il vient de leur promettre. Non qu'ils aient la folie de vouloir affirmer, contrairement à la parole de celui dont ils proclament la toute-science en cet instant même, que c'est maintenant le moment promis; mais la lumière est si vive qu'ils n'en peuvent concevoir une plus éclatante. En répondant si directement aux pensées qui s'agitaient au fond de leurs cœurs, Jésus leur a donné la mesure de la vérité de toutes ses paroles et de la certitude de toutes ses promesses. Ils viennent de faire, comme Nathanaël au commencement, l'expérience de sa toute-science, et ils en concluent, comme lui, sa divinité. — Le rapport des mots : « *Tu n'as pas besoin que personne t'interroge,* » à ceux du v. 19 : « *Jésus connut qu'ils voulaient l'interroger,* » est incontestable; mais il faut le comprendre d'une manière large et digne de cette scène solennelle, comme nous venons de

1. ℵ omet αυτου.
2. B C D Δ 2 Mnn. It$^{aliq.}$ retranchent αυτω.

le faire. — Dans la profession des disciples se confondent, comme dans l'expression *Fils de Dieu*, dans la bouche de Nathanaël (I, 50), les deux idées de mission (ἀπό) et d'origine (ἐξῆλθες) divines.

V. 31-33. « **Jésus leur répondit : Maintenant vous croyez. 32 Voici, l'heure vient, et elle est là déjà[1], où vous serez dispersés chacun chez soi, et où vous me laisserez seul; mais je ne suis pas seul, parce que le Père est avec moi. 33 Je vous ai dit ces choses, afin que vous ayez la paix en moi; dans le monde, vous aurez[2] des tribulations; mais ayez bon courage, j'ai vaincu le monde.** » — C'est ici pour Jésus un moment d'une suavité ineffable; il a été reconnu et compris par ces onze Galiléens. Cela lui suffit : le Saint-Esprit achèvera de le glorifier dans leur cœur. Maintenant il peut terminer cet entretien et rendre grâces; car son œuvre terrestre est achevée. Jean seul a compris la grandeur et conservé le souvenir de ce moment. Il faut donc bien se garder d'entendre les mots : « *Maintenant vous croyez*, » interrogativement, comme si Jésus voulait révoquer en doute la réalité de leur foi, ou même de voir dans ἄρτι, *maintenant*, une opposition à ce qui suit : « Maintenant, vous croyez, il est vrai; mais bientôt, que ferez-vous! » Comment, au ch. XVII, Jésus remercierait-il Dieu avec tant d'effusion pour la foi de ses disciples? Comp. XVII, 8 : « *Ils ont connu véritablement* (ἀληθῶς) *que je suis venu d'auprès de toi, et ils ont cru que tu m'as envoyé*, » paroles dans lesquelles Jésus fait certainement allusion à notre v. 30. Le mot *maintenant* est en rapport avec le passé, non avec l'avenir : « Vous voilà donc arrivés au point où je

---

1. ℵ A B C D L X Cop. omettent νυν devant εληλυθεν.

Au lieu d'εξετε que lit, avec D plusieurs Mnn. It[plerique], le T. R., tous les autres documents lisent εχετε.

travaillais depuis si longtemps à vous conduire. Enfin vous croyez ! »

Cependant, ce lien à peine formé va être soumis à une rude épreuve (v. 32). Le faisceau va se rompre, au moins extérieurement. Mais celui qui en est le centre demeurera en place, et tous ces membres dispersés se grouperont de nouveau autour de lui. — Νῦν peut avoir été retranché par les alexandrins parce qu'il semblait que le moment n'était pas encore là. — L'aor. passif σκορπισθῆτε ne serait pas propre à faire ressortir la culpabilité des disciples; si c'était là le sens de cette parole de Jésus, il eût fallu plutôt : « vous fuirez. » C'est un coup qui les frappera et qui les étourdira. Cette parole rappelle la citation de Zacharie dans les Synoptiques : « *Je frapperai le berger, et les brebis seront dispersées* » (Matth. XXVI, 31). — Εἰς τὰ ἴδια : dans leur domicile respectif.

Le v. 32 rassure les disciples quant à la personne de leur maître; le v. 33 les tranquillise quant à la leur propre. Tout ce que Jésus leur a dit dans cette dernière soirée n'a eu d'autre but que de leur inspirer une pleine quiétude, par le moyen de la foi en lui (XIV, 1-XV, 17). Sans doute, il n'a pu leur cacher qu'ils auraient une lutte à soutenir avec le monde (XV, 18-XVI, 4). Mais il faut qu'en face des tribulations qui accompagneront cette lutte, leur paix prenne le caractère de l'assurance et devienne bravoure, θάρσος. Car Christ a d'avance vaincu l'ennemi qu'ils ont à combattre, résisté à ses attraits, surmonté ses terreurs. Cette croix qui se dresse et que son obéissance accepte, montre que le monde a trouvé son vainqueur. — Il y a opposition entre les deux régimes *en moi* et *dans le monde;* ils désignent l'un, la sphère intérieure, celle de la paix; l'autre, la sphère extérieure, celle de l'angoisse. La dernière proposition indique la victoire de la première sur la seconde, victoire qui

n'est encore accomplie que dans celui qui parle, mais qui le sera bientôt chez eux tous. Ἐγώ fait ressortir avec force l'idée de cette personnalité unique, dont la victoire doit devenir celle de tous les autres.

TROISIÈME CYCLE.

XVII, 1-26.

La prière.

C'était par un cri de victoire que Jésus avait terminé ses entretiens avec les disciples; mais c'était là une anticipation de la foi. Pour transformer en victoire la réalité présente, il ne fallait rien moins que la toute-puissance de Dieu. C'est vers elle que Jésus se tourne.

On divise ordinairement cette prière en trois parties : 1° la prière pour sa propre personne, v. 1-5; 2° la prière pour ses apôtres, v. 6-19; et 3° la prière pour l'Église, v. 20-26. Mais, quand Jésus prie pour lui-même, ce n'est pas sa personne qu'il a en vue, c'est l'œuvre de Dieu; quand il prie pour ses apôtres, c'est comme organes et continuateurs de cette même œuvre; et quand il recommande à Dieu les croyants présents et futurs, c'est comme objets de cette œuvre et parce que ces âmes sont le théâtre où doit resplendir la gloire de son Père. Le cadre de la prière est donc bien celui qu'indique la division généralement admise, mais la pensée dominante qui en fait l'unité est celle de l'œuvre du Père ou, ce qui revient au même, de la gloire de Dieu. Cette prière de Jésus est tout entière une inspiration de sa mission. Il remercie Dieu de ce qu'il lui a été donné déjà de faire pour sa cause, et il lui demande les moyens plus effi-

caces qui lui sont maintenant indispensables pour achever ce qu'il a commencé.

Cette prière est plus qu'une simple méditation. Jésus avait agi (ch. XIII) et parlé (ch. XIV-XVI); maintenant il use de ce langage qui est en même temps un acte : il prie. Mais il ne prie pas seulement, il prie à haute voix; et ceci prouve que, tout en parlant à Dieu, il parle aussi pour ceux qui l'entourent; il veut les initier au commerce intime qu'il entretient avec son Père et, si possible, les entraîner à prier avec lui. C'est une réalisation anticipée de ce qu'il demande pour eux au v. 24 : « *Qu'ils voient la gloire que tu m'as donnée; là où je suis, qu'ils y soient aussi avec moi.* » Il les élève avec lui dans la sphère divine où se meut son esprit.

On a appelé cette prière sacerdotale. C'est bien, en effet, ici l'acte du souverain sacrificateur de l'humanité, qui fait offrande à Dieu et de lui-même et de tout son peuple présent et futur.

V. 1-5 : Jésus redemande sa gloire divine.

V. 1 et 2. « **Jésus dit[1] ces choses; puis il éleva[2] ses yeux au ciel et dit : Père, l'heure est venue; glorifie ton Fils, afin qu'aussi[3] ton Fils[4] te glorifie, 2 selon que tu lui as donné[5] puissance sur toute chair, afin qu'à tous ceux que tu lui as donnés il donne[6] la vie éternelle.** » — Jésus avait prononcé les paroles précédentes sur le chemin de Jérusalem à Gethsémané. Il était donc sur le point

---

1. ℵ : λελαληκεν au lieu d'ελαλησεν.

2. ℵ B C D L X 7 Mnn. It$^{aliq.}$ Vg. Cop. : επαρας .... ειπεν au lieu d'επηρεν ... και ειπεν.

3. ℵ A B C D 3 Mnn. It^{plerique} Vg. Syr. Cop. Or. omettent και après ινα.

4. ℵ B C It$^{aliq.}$ omettent σου après υιος.

5. Alexandrins : δεδωκας au lieu d'εδωκας.

6. ℵ : δωσω αυτω au lieu de δωση αυτοις.

de passer le torrent de Cédron. En ce moment décisif, il se recueille et prie. — Il élève les yeux au ciel. C'est là un mouvement instinctif, un effort naturel de l'âme pour échapper à la prison du corps, une aspiration à la contemplation du Dieu vivant, dont la gloire resplendit dans la majesté des cieux. Les mots : « *Et il dit,* » signalent le moment où, au travers de ce ciel visible, son cœur a trouvé la face de Dieu et dans le Dieu de l'univers reconnu son Père. Dans ce nom de *Père,* qu'il lui donne, se concentre l'esprit de toute la prière qui va suivre. L'accent qui la distingue, est celui de la confiance filiale. Le mot אַבָּא, *Abba,* que Jésus employait d'ordinaire en priant et qui avait exprimé les plus saintes émotions de son cœur, devint sacré pour les chrétiens et passa tel quel de l'araméen dans le grec du Nouveau Testament (Rom. VIII, 15; Gal. IV, 6). — Cette heure dont Jean et Jésus lui-même avaient dit plusieurs fois dans le cours de l'Évangile, qu'*elle n'était pas encore venue,* avait sonné maintenant. C'était celle de la mort, comme transition à la gloire. Mais pour qu'elle aboutît à ce résultat, il fallait l'intervention du Père, la grande manifestation de son bras dans la glorification du Fils. Plusieurs entendent ici par la glorification de Jésus la perfection morale qu'avec le secours divin il fera briller dans ses souffrances; sa prière aurait ce sens : « Soutiens-moi, afin que je t'honore dans la lutte qui m'attend. » D'autres, comme M. Reuss, pensent plutôt à la puissance d'attraction que Jésus exercera désormais sur les hommes et à sa gloire spirituelle dans leurs cœurs. Ces explications sont incompatibles avec le v. 5, qui montre que Jésus pense à sa réintégration *personnelle* dans l'état divin qu'il possédait avant son incarnation. Cette gloire de Jésus ne doit point être restreinte, comme le disent en général les interprètes orthodoxes, à la jouissance de la béatitude et de la splendeur divines. De son élévation ainsi

comprise, il ne résulterait point qu'il pût glorifier le Père à l'avenir mieux qu'il ne peut le faire à cette heure; et c'est pourtant là le but de sa prière : « *Afin que ton Fils te glorifie.* » C'est un accroissement de puissance personnelle, ce sont de nouveaux moyens d'action qu'il réclame. La réintégration dans la possession de la toute-présence, de la toute-science et de la toute-puissance divines, la participation de son humanité à la μορφὴ Θεοῦ (Phil. II, 6), voilà ce qu'il lui faut désormais pour continuer à glorifier Dieu et consommer l'œuvre commencée. Il demande donc un changement très-réel dans son état personnel. — Il parle de lui-même à la troisième personne : *ton Fils.* C'est ce que nous faisons toutes les fois que nous voulons attirer l'attention de celui à qui nous nous adressons, sur ce que nous sommes pour lui. Il n'y a donc rien de suspect dans cette troisième personne que Jean met dans la bouche de Jésus. Elle est d'ailleurs conforme à la manière ordinaire dont il parle de lui dans les Synoptiques où il se désigne habituellement comme le Fils de l'homme. Ce qui serait suspect à plus juste titre, ce serait cette expression que présente la leçon des alexandrins : « Afin que *le* Fils te glorifie. » Car cette leçon a une teinte évidemment dogmatique. Mais elle n'est pas plus vraisemblable que celle des mêmes Mss. I, 18 : *le Dieu Fils unique.* — La particule καί après ἵνα doit être conservée avec soin dans le texte, en dépit des mêmes documents. Ce petit mot fait bien ressortir le sentiment filial qui inspire cette demande : « Glorifie-moi, afin qu'*à mon tour* je te glorifie. »

Le v. 2 est une annexe explicative du v. 1. Dans la première proposition, Jésus rappelle ce qui lui donne le droit de dire au Père : « *Glorifie-moi.* » En priant ainsi, il ne demande que ce qui est conforme au décret de Dieu lui-même. « *Selon que tu lui as donné....* » Ce décret est celui par

lequel Dieu a attribué la souveraineté sur l'humanité tout entière, *toute chair*, à la Parole, au moment où elle s'est elle-même faite chair; comp. Éph. I, 10. — La seconde proposition est parallèle à la seconde du v. 1; elle exprime la même idée que celle-ci sous une autre face. Le vrai moyen de glorifier Dieu (v. 1), n'est-il pas de répandre la vie éternelle (v. 2)? Par là, Jésus motive donc d'une manière plus pressante encore sa demande : « Glorifie-moi, afin que je te glorifie à mon tour, en donnant, selon ton décret, la vie éternelle aux croyants. » C'est exactement comme s'il eût dit : « Accorde-moi l'Ascension, afin que je puisse opérer la Pentecôte. » — Πᾶν est un accusatif, et non, comme on le dit ordinairement, un nominatif absolu; en commençant l'inversion, l'écrivain avait la conscience de l'action qui doit être exercée sur ce πᾶν: de là l'accusatif; seulement, lorsque plus tard le verbe arrive, il se trouve que ce verbe requiert le datif (αὐτοῖς). Comp. VI, 39. — Les mots « *tout ce que tu lui as donné* » ne renferment point, comme l'expression *toute chair*, la totalité de l'humanité. Si Jésus glorifié a puissance sur le monde entier, c'est afin d'opérer le salut des *croyants;* comp. Éph. I, 22 : « *Il l'a donné, comme chef sur toutes choses, à l'Église qui est son corps.* »

V. 3. « **Or c'est ici la vie éternelle, qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ.** » — Jésus s'arrête à contempler cette vie éternelle dont il est appelé à faire part à l'humanité, et il en décrit avec un sentiment d'adoration la nature sublime. — La vie éternelle est une connaissance. Cette connaissance n'est pas uniquement verbale, rationnelle. L'Écriture prend toujours le mot *connaître* dans un sens plus profond. Quand il s'agit du rapport de deux personnes, ce mot désigne la parfaite intuition que chacune a de l'être moral de l'autre, leur rencontre dans le même milieu lumineux. Jésus a dé-

crit XIV, 21. 23 l'acte de révélation intime par lequel nous obtenons une telle connaissance de Dieu. C'est l'œuvre du Saint-Esprit. — L'apposition « *le seul vrai Dieu* » caractérise l'être auquel Jésus parle comme celui qui seul réalise l'idée exprimée par le mot *Dieu* (ἀληθινόν), et cela en opposition aux créatures ou aux êtres imaginaires qu'il a plu aux hommes d'honorer de ce titre; selon ce que dit saint Paul : « *Il y en a plusieurs qui sont appelés Dieux au ciel et sur la terre* » (1 Cor. VIII, 5). Ce n'est donc point à l'exclusion de Jésus que Dieu est appelé *le seul vrai Dieu.* Serait-il une simple créature, celui dont la connaissance est, avec celle de Dieu, le principe de la vie éternelle ? Dans le prologue, v. 1, le Logos est, de la même manière, juxtaposé à Dieu; et cependant, immédiatement après, il est dit : « *Et la Parole était Dieu.* »

Si Jésus n'eût prié qu'en vue de lui-même, il se fût borné à ces premiers mots : « *C'est ici la vie éternelle, qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu!* » Mais il prie à haute voix, par conséquent aussi en vue de ceux qui l'entourent. Et, tout en rendant hommage devant eux à Dieu, comme à la source de la vie éternelle, il a la conscience d'être le seul canal par lequel ils peuvent avoir accès à cette source (comp. v. 26). La jouissance de la vie éternelle, pour tout ce qui s'appelle homme, s'identifie donc à ses yeux avec cette double connaissance : celle de Dieu, source de la vie, et celle de Jésus, intermédiaire entre Dieu et l'homme; et dans un sentiment de profonde reconnaissance envers l'auteur d'une telle grâce pour les hommes, il célèbre le nouveau chemin de la vie, que sa venue leur ouvre, en se désignant au point de vue de ce qu'il est pour eux : « *Jésus Christ* (*Jésus Messie*), » comme il s'était désigné au v. 1 au point de vue de ce qu'il est pour Dieu : « *Ton Fils.* » Cette forme, tant critiquée depuis Bretschneider, s'explique par la situation

actuelle. Jésus avait constamment évité de se donner devant le peuple le titre de Christ. Plutôt que d'employer ce terme équivoque, lorsque la dénomination ordinaire de Fils de l'homme ne suffisait plus, il avait eu recours aux plus étranges circonlocutions (VIII, 24; X, 24 et suiv.). Il en avait agi de même dans le cercle de ses disciples (XIII, 13. 19). Une fois seulement et par exception, en Samarie, sur une terre non juive, il prend expressément ce titre (IV, 26). Dans les Synoptiques, il se conduit de la même manière. Ainsi, Matth. XVI, 20, tout en acceptant la profession de saint Pierre, il en prend pourtant occasion d'interdire aux apôtres de le proclamer publiquement le Christ. Mais le nouveau mot d'ordre de l'humanité, le nom glorieux formé par la réunion des deux mots : Jésus, Christ, ne pouvait être proclamé par les apôtres sans qu'ils l'eussent entendu sortir, une fois au moins, de sa propre bouche. Eussent-ils pu le répéter avec une foi triomphante, jusqu'au bout du monde, ce symbole de la foi nouvelle, si jusqu'à la fin leur Maître eût persisté à tenir séparés les deux éléments qui le composaient ? Et dans quelle circonstance plus favorable, sous quelle forme plus digne et plus solennelle Jésus pouvait-il le proclamer, qu'en ce moment, dans ce dernier entretien avec son Père, en lui rendant hommage, en leur présence, de ce qu'il allait désormais, sous ce nom de Jésus-Christ, devenir pour eux et pour le monde ? Jean n'a donc point commis une inadvertance. Il a fidèlement reproduit le moment inexprimablement grave et saisissant où il entendit enfin Jésus lui-même consacrer d'une manière ineffaçable, par cette profession explicite, la conviction qui n'avait cessé de se développer chez lui depuis le jour où il s'était approché de lui pour la première fois (I, 42). Plût à Dieu que toutes les confessions de foi, dans l'Église, eussent toujours été aussi sobres que celle-ci et se fussent toujours,

comme elle, produites sous la forme de l'adoration ! — Il ne faut pas traduire : « Qu'ils reconnaissent Jésus, que tu as envoyé, *comme* le Christ, » en faisant de ὃν ἀπεστ. Ἰ. l'objet et de Χριστόν l'attribut, pas plus qu'il ne faudrait traduire dans le premier membre, contrairement au texte : « Qu'ils te connaissent *comme* le seul vrai Dieu. » Cette construction force à donner au mot *connaître* un sens trop intellectuel. L'objet est « *celui que tu as envoyé,* » pendant de σέ dans la première proposition; et « *Jésus Christ* » est une apposition parallèle à « *le seul vrai Dieu.* » — Ἵνα est mis au lieu de ὅτι, parce que la connaissance est présentée comme un but à atteindre. Après cet épanchement, Jésus revient à la prière du v. 1 ; il rappelle à Dieu (v. 4) ce qu'il a déjà fait, lui, Jésus, pour fonder sur la terre cette double connaissance dans laquelle consiste pour l'homme la vie éternelle, et il répète la prière du v. 1 en redemandant son état divin, dans lequel il pourra consommer l'œuvre commencée (v. 5).

V. 4 et 5. « **Je t'ai glorifié sur la terre; j'ai accompli[1] l'œuvre que tu m'as donné à faire. 5 Et maintenant, glorifie-moi, toi, Père, auprès de toi-même, de la gloire que je possédais, avant que le monde fût, auprès de toi.** » — Jésus veut dire : « Ce que je pouvais faire ici-bas, dans ma condition terrestre (ἐπὶ τῆς γῆς), pour te glorifier, je l'ai fait. Pour continuer et achever, il me faut désormais des moyens d'action plus efficaces. » Le v. 4 exprime, avec une candeur sublime, le sentiment d'une conscience parfaitement pure. Jésus n'aperçoit dans sa vie, en ce moment suprême, aucun mal commis, et même aucun bien négligé. Le devoir de chaque heure a été pleinement rempli. Il n'y a eu, dans cette vie d'homme qu'il a mainte-

1. ℵ A B C L 4 Mnn. It[aliq.] Syr. Cop. : τελειωσας au lieu d'ετελειωσα.

nant derrière lui, ni tache, ni lacune. — La leçon τελείωσας a le même sens que le T. R., mais elle vise trop à l'élégance.

Ces moyens d'action plus puissants, il ne peut les obtenir qu'en recouvrant son état primordial. C'est là le but pour lequel il le redemande; et il n'y a pas de témérité de sa part à adresser à Dieu une telle prière, puisque cette gloire divine est son essence et qu'il y a volontairement renoncé pour servir Dieu ici-bas. — Par les mots : « *Auprès de toi-même,* » Jésus oppose la sphère divine à celle dans laquelle il vit présentement (*sur la terre*, v. 4); XIII, 32. — L'expression « *la gloire que je possédais* » est opposée à une autre gloire qu'il a maintenant (I, 14). — M. Reuss pense que ce verset n'implique point la préexistence absolue, l'éternité, mais uniquement une certaine antériorité par rapport au monde. Mais au point de vue biblique, le monde embrasse tout ce qui appartient à la sphère du *devenir*, et au-dessus de cette sphère il n'y a que l'*être*, l'éternité. Comp. l'opposition de γίνεσθαι et de εἶναι I, 1. 3; VIII, 58; et Ps. XC, 2. — Παρά σοι, *auprès de toi,* ne peut avoir le sens purement idéal qu'ont donné à ce mot les Sociniens. Comp. VIII, 58. — De ce que Jésus dit : « *Avant que le monde fût,* » et non : « Avant que je vinsse dans le monde, » Schelling concluait[1] que l'abaissement du Logos avait commencé avec la création, et non point seulement au moment de l'incarnation. Cette conclusion n'est point fondée exégétiquement. Jésus veut simplement par là opposer cette gloire à une gloire qui aurait eu un commencement.

V. 6-19 : Jésus prie pour ses apôtres et demande le maintien et le perfectionnement de leur consécration à l'œuvre divine.

C'est en vue de l'œuvre de Dieu que Jésus a redemandé

1. Dans ses cours oraux.

sa gloire; mais, cette œuvre, il ne l'accomplira que par le moyen des instruments qu'il s'est choisis et préparés. C'est ainsi qu'à sa prière pour lui-même se rattache naturellement sa prière pour eux. Les deux demandes τήρησον, *garde-les* (v. 11), et ἁγίασον, *sanctifie-les* (v. 17), sont le pendant du δόξασόν με, *glorifie-moi* (v. 1 et 5). — Les v. 6-10 préparent la première de ces deux demandes (v. 11), qu'achèvent de motiver les v. 12. 13.

V. 6-8. « **J'ai manifesté ton nom aux hommes que tu m'as donnés[1] du monde; ils étaient à toi, et tu me les as donnés[1]; et ils ont gardé[2] ta parole. 7 Maintenant ils ont reconnu[3] que tout ce que tu m'as donné[4] est bien de toi. 8 Car je leur ai donné les paroles que tu m'as données[5]; et ils les ont reçues, et ils ont vraiment reconnu[6] que je suis issu de toi, et ils ont cru que tu m'as envoyé.** » — L'idée générale qu'expriment ces paroles, est celle du prix que les apôtres ont acquis par le ministère de Jésus auprès d'eux et par le succès de son travail. — L'aor. ἐφανέρωσα, *j'ai manifesté*, se lie à ceux du v. 4. La portion la plus importante de l'œuvre que Jésus se félicitait d'avoir achevée (v. 4), était précisément la préparation et l'éducation de ces onze. — Le *nom de Dieu*, qu'il leur a révélé, désigne le reflet de l'essence divine dans la conscience de Jésus lui-même. Ce reflet n'est parfait que dans ce miroir; Jésus seul possède le nom de Dieu et peut le communiquer (Matth. XI, 25. 26). Révéler le Père, c'est en même temps

---

1. Au lieu de δεδωκας, les alexandrins lisent εδωκας.
2. Au lieu de τετηρηκασι, B D L lisent τετηρηκαν, ℵ ετηρησαν.
3. Au lieu d'εγνωκαν, 8 Mnn. It$^{\text{plerique}}$ Syr$^{\text{sch}}$ lisent εγνωκα, ℵ εγνων (leçon déjà mentionnée par Chrys.).
4. Au lieu de δεδωκας, les alexandrins lisent εδωκας.
5. Au lieu de δεδωκας, les alexandrins (non ℵ) lisent εδωκας.
6. Και εγνωσαν est omis par ℵ A D It$^{\text{aliq.}}$

révéler le Fils. Voilà pourquoi le témoignage de Jésus sur lui-même forme un élément si important dans l'enseignement du quatrième évangile. — Les apôtres étaient à Dieu sans doute comme créatures et comme Juifs; mais ici Jésus pense surtout à cette disposition intérieure, désignée dans notre évangile par les expressions : *être de Dieu* (VII, 17; VIII, 47), *être de la vérité* (XVIII, 37), *faire la vérité* (III, 21) et par laquelle ils appartenaient au nombre des vrais Israélites. Dieu les a donnés à Jésus par l'attrait et par l'enseignement intérieurs dont il est si souvent parlé : VI, 37. 44. 45. 65. Et le lien spirituel, une fois formé, s'est maintenu. Ce nom de Dieu, qui, par la parole de Jésus, a passé de sa conscience dans la leur, ils l'ont gardé intact à travers toutes les fausses notions qui auraient pu le troubler. Si Jésus dit: « *ta* parole, » non « *ma* parole, » c'est, comme l'explique le v. 7, parce que sa parole a été la reproduction pure et simple de celle du Père. Et ils ont su discerner ce rapport et reconnaître dans l'enseignement que Jésus leur donnait, celui que Dieu même donnait à Jésus. Il y a, au premier coup d'œil, une tautologie entre les expressions δέδωκάς μοι et παρά σου. Mais la première est empruntée à la conscience de Jésus; la seconde est puisée dans celle des apôtres : « Ils ont reconnu que tout ce que tu me donnais pour eux, venait réellement de toi. » Et cela, par la raison que Jésus n'y ajoutait jamais rien de son propre fonds (v. 8). En reconnaissant le caractère absolument divin de sa parole, ils ont aussi ouvert les yeux sur celui de sa personne (ἐξῆλθον) et de sa mission (ἀπέστειλας). Dans ces paroles respire encore le sentiment de joie intime et de vive reconnaissance que Jésus vient d'éprouver, il n'y a que quelques instants; car c'est tout récemment qu'a été obtenu enfin ce résultat dont il bénit son Père (XVI, 29-31). La moisson est chétive sans doute : onze artisans galiléens pour trois ans de labeur.

Mais c'est assez pour Jésus : car dans ces onze il contemple le gage du salut de l'humanité et le fondement de l'œuvre divine sur la terre. — « *Ils ont reçu* » : sur l'autorité de mon témoignage; « *Ils ont connu* » : par leur propre discernement moral; « *Ils ont cru* » : par l'abandon de tout leur être.

V. 9 et 10. « **Je prie pour eux; je ne prie pas pour le monde, mais pour ceux que tu m'as donnés, parce qu'ils sont à toi. 10 Et ce qui est à moi, est à toi; et ce qui est à toi, est à moi**[1]**; et je suis glorifié en eux.** » — Après avoir exposé à Dieu la valeur infinie que la foi donne aux disciples, Jésus tire de là cette conclusion : « *Je prie pour eux.* » Ἐγώ, *moi*, en tête : « Moi qui ai tant travaillé pour les amener à ce point. » Puis, immédiatement après, περὶ αὐτῶν, *pour eux :* « Pour eux, les fruits de mes labeurs. » Ce sens des premiers mots qui nous paraît résulter de la liaison du v. 8 au v. 9, détermine celui de l'antithèse : « *Je ne prie pas pour le monde.* » Jésus n'a point un motif pareil à alléguer en faveur du monde. Le but de ces mots est donc bien moins d'exclure le monde de l'intercession de Jésus que de justifier sa prière pour les disciples : « Je ne m'adresse à toi que pour des êtres qui sont réellement dignes de ce que je te demande pour eux. » Comment Jésus pourrait-il demander à Dieu de garder le monde? Le garder de qui? Du monde! Les grâces qu'il demande pour ses disciples supposent, chez ceux qui doivent les recevoir, une préparation morale qui manque au monde (XIV, 15-17). Mais ce refus de prier pour le monde n'est pas absolu. Lorsque Jésus dit : « *Père, pardonne-leur,* » il prie pour le monde; seulement, alors, il n'allègue pas, comme ici, ce motif : « *Ils ont connu* » (v. 8); il dit au contraire : « *Ils ne savent ce qu'ils font.* » Il ne fait pas appel, comme dans la

1. Au lieu de και τ. εμα ..... σα εμα, ℵ lit και εμοι αυτους εδωκας.

prière sacerdotale, à la sollicitude de Dieu pour un être précieux qui lui appartient en propre, mais à sa compassion pour un être misérable qui se perd. Le v. 21 : « *Afin que le monde connaisse que tu m'as envoyé,* » renferme aussi une prière implicite en faveur du monde. Ce n'est qu'à l'égard de cette portion du monde qui s'endurcit définitivement, que le refus de Jésus devient absolu. — Avant d'articuler positivement la demande qu'il a en vue, Jésus récapitule les titres que possèdent les disciples à l'intérêt divin : 1° « Tu me les as donnés; ne dois-tu pas me le conserver, ce don que tu m'as fait? » 2° « Quoique m'ayant été donnés, ils sont encore, et plus que jamais, à toi; car tout est commun entre nous (v. 10); et ce que je reçois de toi, je ne le reçois que pour te le rendre et t'en mieux assurer la possession. » Luther observe avec raison, sur cette parole, que chaque homme peut bien dire : « Ce que j'ai, est à toi, » mais que le Fils seul peut dire : « Ce qui est à toi, est à moi. » 3° Enfin, ce qui les recommande surtout à l'intérêt du Père, c'est qu'ils sont désormais (parf. δεδόξασμαι) les porteurs de la gloire du Fils. Cette expression a été comprise de diverses manières. Il n'y a aucune raison de s'éloigner du sens constant du terme : *être glorifié.* Quoique revêtu encore de la forme de serviteur, Jésus leur est apparu intérieurement sous sa forme de Fils de Dieu, qui est sa véritable essence; avant même que d'avoir été réintégré, en réalité, dans son état divin, il l'a recouvré en eux par le fait qu'ils l'ont reconnu pour ce qu'il est véritablement.

V. 11. « **Et je ne suis plus dans le monde; mais eux[1] sont dans le monde; et moi, je vais à toi. Père saint, garde-les en ton nom, eux[2] que tu m'as donnés, afin**

1. ℵ B lisent αυτοι au lieu de ουτοι.

2. T. R. avec D** beaucoup de Mnn. $It^{aliq.}$ Vg. Cop. : ους. ℵ A B C E G H K L M S Y Γ Δ Λ plusieurs Mnn. : ω. D* U X 11 Mnn. Syr. : ο.

qu'ils soient un comme[1] nous. » — Au motif tiré de la valeur infinie qu'ont désormais pour Dieu les apôtres, le v. 11 *a* en ajoute un second, tiré des dangers qu'ils vont courir, par suite du départ de Jésus : ils sont dignes de protection (v. 6-10), et ils en ont maintenant particulièrement besoin (v. 11 *a*). Jésus n'est plus avec eux, dans le monde, pour les protéger, comme il pouvait le faire, lorsqu'il vivait ici-bas sous sa forme de serviteur; et il n'est pas encore auprès de Dieu — il part seulement pour se rendre vers lui — de manière à pouvoir les protéger du sein de sa gloire céleste. Jésus sent qu'il y a là un intervalle douloureux, durant lequel son Père doit se charger du soin de veiller sur eux. Ce motif serait absolument incompréhensible, si le quatrième évangile enseignait réellement, comme le prétend M. Reuss, que le Logos n'est susceptible ni d'abaissement, ni d'élévation, et qu'il reste toujours égal à lui-même.

Le titre « *Père saint* » doit être en rapport intime avec la nature de la demande présentée. La sainteté, chez l'homme, c'est la consécration de tout son être à la tâche que lui assigne la volonté divine. La sainteté, en Dieu, c'est l'affirmation libre, réfléchie, calme, immuable, du bien, qui est Dieu lui-même, et de Dieu, qui est le bien. La sainteté de Dieu, en devenant la nôtre, par notre libre soumission, trace une ligne de démarcation profonde entre nous et les hommes qui persistent à vivre sous l'empire de leurs instincts naturels, et que l'Écriture appelle le monde. Le terme « *Père saint* » caractérise ici Dieu comme celui qui a tracé cette ligne de démarcation entre les apôtres et le monde. Et la demande : « *Garde-les,* » tend à maintenir cette séparation. Jésus supplie son Père de garder les disciples dans cette sphère de consécration, qui est en dehors de la vie

1. B M S U Y 12 Mnn. lisent και après καθως.

du monde et dont Dieu est lui-même le centre par sa sainteté. Les mots : « *En ton nom*, » signalent la révélation de l'essence divine accordée aux apôtres comme le mur d'enceinte de ce domaine sacré dans lequel ils doivent être gardés. — La leçon qu'offrent presque tous les Mjj. signifierait : « Ton nom, que tu m'as donné. » Mais où est-il parlé dans l'Écriture du nom de Dieu, comme donné au Fils? La parole : « *Mon nom est en lui* » (Ex. XXIII, 21), est fort différente. Il vaudrait mieux en tout cas accepter la leçon ὃ δέδωκας, « ce que tu m'as donné, » que présentent quelques documents, non en rapportant ὅ à ὄνομα, ce qui donnerait le même sens que la leçon précédente, mais en faisant de ces mots : « *Ce que tu m'as donné*, » l'apposition explicative de αὐτούς, *eux*, qui suit, exactement comme au v. 2 (πᾶν ὃ δέδωκας — αὐτοῖς) et au v. 24 (si la leçon ὅ est la vraie dans ce verset). Ce qui parle en faveur de cette leçon, c'est que, tout en donnant le même sens que celle du T. R. (οὕς), elle explique aussi très-facilement l'origine de celle des Mjj. (ὅ transformé en ᾧ). Que si on la trouve néanmoins trop dure, il ne reste qu'à maintenir celle du T. R., qui est la plus conforme au style de Jean et au sentiment général du morceau (v. 6. 9). La conjonction ἵνα peut dépendre de δέδωκας; c'est la construction la plus probable avec la leçon des Mjj. (« ton nom que tu m'as donné pour le leur transmettre, afin qu'ils soient un »); — ou de τήρησον; c'est le rapport le plus naturel dans les leçons ὅ ou οὕς : « garde-les dans le saint enclos de ta connaissance (eux que tu m'as accordé d'y introduire), afin qu'ils ne soient qu'un, comme nous; afin que le faisceau formé par mes soins ne se rompe pas, et qu'aucun d'eux ne se perde dans l'isolement. » Que fût devenu Thomas, par exemple, si, après la Résurrection, il eût persisté dans sa séparation d'avec ses frères? — Les mots *comme nous* signifient que, comme c'est par la pos-

session de l'essence divine que le Père et le Fils sont un, c'est par la commune connaissance de cette essence (*le nom*) que les disciples peuvent aussi rester un et être individuellement gardés.

V. 12 et 13. « **Quand j'étais avec eux dans le monde**[1], **je les gardais moi-même en ton nom ; j'ai veillé sur ceux que tu m'as donnés**[2] **; et aucun d'entre eux ne s'est perdu, si ce n'est le fils de perdition, afin que l'Écriture fût accomplie. 13 Mais maintenant, je vais à toi ; et je dis ces choses pendant que je suis dans le monde, afin qu'ils aient ma joie accomplie en eux.** » — Ces deux versets sont la confirmation de la demande : « *Garde-les,* » par le développement du second motif brièvement indiqué, v. 11 *a* : Ils ont besoin de ta protection. — Ἐτήρουν se rapporte au résultat : *je les préservais ;* ἐφύλαξα indique le moyen : *j'ai veillé.* — La leçon ᾧ est plus inadmissible encore dans ce verset que dans le précédent. — Par le mot *fils de perdition,* et par l'allusion qu'il fait à la prophétie, Jésus veut uniquement dégager sa propre responsabilité, et nullement atténuer celle de Judas. Voir t. II, p. 416-419. Ainsi lors même que l'Écriture déclare qu'il y aura un antéchrist, cela n'empêche nullement que l'homme qui se prêtera à ce rôle, ne le fasse librement. Dans la locution hébraïque *fils de*..... l'idée abstraite qui sert de complément, est personnifiée et envisagée comme une puissance qui domine l'individu qui s'y est livré. Le passage auquel pense Jésus est Ps. XLI, 10, cité XIII, 18. Faut-il conclure de ce verset que Jésus mît Judas au nombre de ceux *que le Père lui avait donnés ?* Εἰ μή n'oblige point à tirer cette conséquence. Comp. Matth. XII, 4 ; Luc IV, 26. 27, etc.

---

1. ℵ B C D L It^{plerique} Vg. Cop. omettent εν τω κοσμω.

2. Au lieu de ους, B C L lisent ω (comme v. 11) et ajoutent και devant εφυλαξα. ℵ lit και εφυλασσον au lieu de ους δεδωκας .... εφυλαξα.

Après cette parenthèse relative à Judas, Jésus renoue (v. 13) avec le commencement du v. 12 : il rappelle à son Père qu'il se sépare d'eux et les laisse seuls; mais il déclare en même temps que s'il prononce tout haut ces paroles, avant de les quitter, c'est pour les rendre participants de la consolation dont il jouit lui-même et les associer à la joie dont le remplit la pensée de son retour au Père. Il voudrait que l'assurance de son élévation prochaine dissipât jusqu'au dernier nuage de tristesse dans leur cœur, comme elle le fait dans le sien propre. Exprimer ce vœu à son Père, c'est l'inviter à l'accomplir. Et ce sera là la manière la plus efficace de les *garder* (v. 11).

Ici commence la seconde partie de la prière pour les apôtres. L'intercession de Jésus prend un nouvel élan. Dès ce moment il pense moins à ce qu'il a fait jusqu'ici pour eux qu'à ce qu'il veut faire à l'avenir par eux. En conséquence il demande à son Père non plus seulement de les maintenir, mais de les consacrer comme tout à nouveau : « *Sanctifie-les* » (v. 17). Les v. 14-16 préparent cette seconde demande.

V. 14-16. « **Je leur ai donné ta parole; et le monde les a pris en haine, parce qu'ils ne sont pas du monde, comme moi je ne suis pas du monde. 15 Je ne demande pas que tu les retires du monde, mais que tu les préserves du mal. 16 Ils ne sont pas du monde, comme moi je ne suis pas du monde.** » — Le v. 14 correspond, même pour la forme, au v. 6 qui avait commencé à introduire la première demande. La parole de Jésus qu'ils ont reçue les a rendus aussi étrangers au monde que Jésus l'est lui-même, et la haine que leur voue le monde leur fait bien sentir qu'ils ne lui appartiennent plus. Dans cette situation, Jésus pourrait donc facilement se laisser aller à demander à Dieu de les associer à son départ. Mais non, il les a précisé-

ment tirés du monde pour les préparer à remplir une mission dans le monde. Pour cela, il faut d'abord que la ligne de démarcation entre le monde et eux soit maintenue, qu'ils soient préservés du mal. Τοῦ πονηροῦ doit certainement être pris ici comme neutre : *du mal*, et non : *du malin;* c'est ce que prouve la prépos. ἐκ, *hors de*, qui se rapporte à un *domaine* d'où on est tiré, non à une personne. Il en est autrement dans l'oraison dominicale, où il y a la prépos. ἀπό et le verbe ῥύεσθαι, deux expressions qui se rapportent plutôt à un ennemi personnel (Matth. VI, 13). C'est donc à tort que M. Reuss traduit ici : « de la puissance du diable » (t. II, p. 445). Hengstenberg fait observer que la forme τηρεῖν ἐκ ne se retrouve que dans l'Apocalypse (III, 10). Dans cette construction, l'idée de délivrance se trouve combinée avec celle de conservation. — Le v. 15 était une espèce de parenthèse; le v. 16 reprend l'idée du v. 14. Ils ont été élevés par Jésus dans la sphère divine, étrangère au monde, dans laquelle Jésus vit lui-même. De là, la mission qu'il leur donne auprès du monde, et en vue de laquelle il adresse à Dieu la demande suivante.

V. 17 et 18. « **Sanctifie-les par ta vérité**[1] **; ta parole est la vérité. 18 Comme tu m'as envoyé dans le monde, je les ai, moi aussi, envoyés dans le monde.** » — Jésus disait X, 36 : « *Moi que le Père a sanctifié* (ἡγίασε) *et envoyé dans le monde.* » Une consécration avait donc précédé son envoi sur la terre. La même chose doit avoir lieu pour les siens : « Consacre-les (v. 17); car je les envoie (v. 18). » Le mot ἁγιάζειν, *sanctifier*, n'est point synonyme de καθαρίζειν, *purifier*. Le *saint* est opposé non point à l'impur, mais à ce qui est simplement naturel, profane (sans idée de

1. Σου que lit T. R. avec 12 Mjj. presque tous les Mnn. Syr. Cop. est omis par A B C D L Π[plerique] Vg.; ℵ omet les mots σου .... αληθεια (confusion des deux αληθεια).

souillure). Sanctifier, c'est consacrer ce qui appartient encore à la vie naturelle, en vue d'un usage exclusivement religieux. Comp. Ex. XXIX, 1. 36 (différence avec *purifier*); XL, 13; Lév. XXII, 2. 3; Matth. XXIII, 17. Au point de vue de l'Ancien Testament, cette consécration était extérieure, rituelle, tandis que, dans la nouvelle alliance où tout est spirituel, le siége de la consécration est avant tout dans la volonté du consacré. Jésus, en disant : « *Sanctifie-les,* » demande donc pour eux une volonté entièrement disposée à accomplir la mission qui leur sera confiée auprès du monde. Il faut que toutes leurs forces, tous leurs talents, toute leur vie, soient consacrés à cette grande tâche, le salut du monde; ce qui implique le renoncement à toute satisfaction propre, quelque légitime qu'elle puisse être, l'absence de toute vue intéressée, de toute recherche de soi-même. C'est l'idée sublime de la sainteté chrétienne, — mais considérée ici, où il ne s'agit que des apôtres, comme réalisée sous la forme spéciale du ministère chrétien. Nous avons, en traduisant, pris ἐν dans le sens instrumental, comme I, 31. 33. La vérité divine est ainsi désignée comme l'agent par lequel Dieu opère la consécration intérieure. Meyer et d'autres laissent à ἐν son sens ordinaire, *dans :* « Dans ce milieu de la vérité, où je les ai déjà placés, achève de les sanctifier. » Mais pourquoi, dans ce sens, Jésus ajouterait-il ce qui suit : « *Ta parole est la vérité* » ? Ces mots n'ont de portée qu'autant que la vérité est présentée comme la cause efficiente de la consécration. — Il est difficile de croire que le pron. σου ait été ajouté au texte. Le témoignage des anciennes Vss. est plutôt en sa faveur.

Si Jésus demande maintenant pour eux l'esprit de la charge (v. 17), c'est qu'il leur a déjà confié la charge elle-même (v. 18). Lors même qu'ils sont encore dans le monde, il peut, puisqu'il les a élevés à lui dans une sphère à part,

en dehors du monde (v. 16), les envoyer au monde, aussi bien qu'il y a été envoyé lui-même du ciel.

V. 19. « **Et je me sanctifie moi-même pour eux, afin qu'eux aussi soient sanctifiés en vérité.** » — Le sens de καί est celui-ci : « Et, afin de rendre leur consécration possible, j'opère la mienne propre. » Jésus ne demande rien au Père qu'en faisant lui-même ce qui dépend de lui pour que son désir puisse se réaliser. C'est donc en opérant sa propre sanctification qu'il prépare et demande la leur. Le mot *sanctifier* ne suppose nullement, comme nous l'avons vu, l'éloignement d'une souillure; car il n'est point synonyme de *purifier* (καθαρίζειν). C'est donc à tort que les Irwingiens et d'autres ont vu dans cette parole une preuve de l'existence du péché originel en Jésus. D'un autre côté, c'est trop restreindre le sens de ce mot que de l'expliquer, comme Chrysostome : « Je me voue à la mort comme victime. » Cette interprétation forcerait à donner un sens différent au mot ἁγιάζειν dans la première et dans la seconde proposition du verset. C'est également l'inconvénient de l'explication de Meyer : « Je *meurs* afin que l'Esprit puisse être donné et vienne les *sanctifier;* » comp. M. Reuss : « La mort de Christ est représentée comme la condition préalable de l'effusion du Saint-Esprit » (t. II, p. 404). Le sens naturel du mot ἁγιάζειν conduit directement à la vraie explication. Jésus a une nature humaine semblable à la nôtre, douée d'inclinations et de répugnances légitimes, semblables aux nôtres. Cette nature, il en fait continuellement une sainte offrande, il la contraint à l'obéissance, il la rapporte ou l'immole, selon les cas, à sa mission. « *Il s'est offert lui-même à Dieu sans aucune tache, par l'Esprit éternel* » (Hébr. IX, 14). S'agit-il d'une joie qui lui est offerte, il y renonce, comme au désert, pour demeurer dans la dépendance du Père. S'agit-il d'une douleur à subir, il fait fléchir

sa nature, comme à Gethsémané, pour entrer dans l'œuvre à laquelle l'appelle la volonté du Père. Sa vie entière reçoit ainsi le sceau d'une consécration croissante, qui aboutit enfin à l'entière immolation. — Les pron. ἐγώ et ἐμαυτόν, ainsi que l'actif ἁγιάζω, font ressortir l'espèce de violence que Jésus exerce sur lui-même, en agissant de la sorte. — Par cette consécration de la vie humaine en sa personne, Jésus en opère d'avance la consécration dans tous les siens; « *Pour eux,* » dit-il, et ces mots sont expliqués par la proposition suivante : « *Afin qu'eux aussi soient sanctifiés.* » La sanctification chrétienne n'est autre chose, en effet, que l'application à chaque croyant de ce travail de consécration que Jésus a opéré sur sa propre nature. C'est ce que saint Paul développe Rom. VI, 1-12 et particulièrement VIII, 1-3, où il montre que Christ a condamné, annulé le péché dans la chair, afin que la justice exigée de nous par la loi fût réalisée en nous. C'est l'Esprit saint qui a la vertu de reproduire en nous la consécration de Jésus: « *La loi de l'Esprit de vie qui est en Jésus-Christ m'a affranchi de la loi du péché et de la mort.* » En ce point, comme dans tous les autres, l'œuvre de l'Esprit consiste à prendre de ce qui est à Jésus, pour nous le donner. Seulement il faut se rappeler ce qui a été dit au v. 17 : c'est qu'il s'agit ici des apôtres non pas seulement comme chrétiens, mais spécialement comme ministres (v. 18). Jésus lui-même ne s'est pas sanctifié uniquement comme homme et pour réaliser l'idéal de la sainteté humaine, mais en même temps comme Sauveur et pour accomplir une mission en faveur de l'humanité. Ainsi la tâche des apôtres ne sera pas seulement de réaliser la consécration à laquelle seront appelés les autres croyants. Jésus en les affranchissant des devoirs d'une vocation terrestre, et en les envoyant au monde comme ses ambassadeurs, a voulu que leur sanctification personnelle s'opérât

sous la forme de l'apostolat. Et quoique les expressions dont Jésus se sert ici, s'appliquent certainement à la vie chrétienne en général, dans le contexte elles se rapportent proprement à la forme de consécration que présente le ministère proprement dit. — Ἐν ἀληθείᾳ, vu le manque d'article, doit se prendre ici dans le sens d'ἀληθῶς. Jésus oppose la consécration extérieure qui conférait le sacerdoce lévitique à cette consécration intime qui est l'âme de la vie chrétienne et particulièrement du ministère chrétien.

V. 20-26 : Jésus prie pour les croyants et demande pour eux la participation à sa gloire.

V. 20 et 21. «**Et ce n'est pas pour eux seulement que je prie, mais pour tous ceux qui croiront**[1] **en moi par leur parole, 21 afin que tous soient un, de même que toi, Père, tu es en moi, et moi en toi; afin qu'eux aussi soient un**[2] **en nous, afin que le monde croie**[3] **que c'est toi qui m'as envoyé.**» — Après avoir recommandé à Dieu l'auteur et les instruments du salut, Jésus place devant lui les objets de cette œuvre, l'œuvre elle-même. Nous contemplons ici, dans le miroir de la prière de Christ, l'Église s'élevant de la foi à l'unité avec Dieu, et par là à la gloire du Fils. C'est la réalisation du but pour lequel Dieu a créé l'humanité, le contenu de cette «*sagesse cachée que Dieu avait prédéterminée avant les siècles pour notre gloire*» (1 Cor. II, 7). Il ne s'agit donc pas ici, comme on le croit souvent, de l'unité des chrétiens entre eux, mais de celle du corps des croyants avec Christ et, par lui, avec Dieu. Le Seigneur voit se former autour des apôtres, par leur

1. Tous les Mjj. presque tous les Mnn. Syr. Cop. lisent πιστευοντων au lieu de la leçon du T. R. πιστευσοντων qui n'a pour elle que D** plusieurs Mnn. It^plerique Vg. Sah.

2. Εν devant ωσιν est retranché par B C D It^aliq. Sah.

3. ℵ B C Clém.: πιστευη au lieu de πιστευσῃ.

prédication, un vaste cercle de croyants, qui sera son corps. La vraie leçon est certainement le prés. πιστευόντων. Mais ce présent n'est pas temporel; c'est celui de l'idée; car, jusqu'ici, il n'y avait pas encore de croyants gagnés par la parole des apôtres. Jésus parle donc des croyants, absolument parlant. Il les contemple en esprit, ces fidèles de tous les temps et de tous les lieux, et, par sa prière, les place dans la gloire. En français, ce prés. πιστευόντων ne peut se rendre que par le futur. — L'importance capitale que cette prière de Jésus donne à la parole apostolique est remarquable; Jésus ne reconnaît de foi capable d'unir l'homme à Dieu et de le préparer à la gloire que celle qui est le produit de la prédication de ses apôtres. Le terme λόγος ne désigne pas seulement, comme pourrait le faire μαρτυρία, *témoignage*, la narration des faits; il renferme aussi tout l'enseignement qui s'y rattache, l'explication du sens religieux et moral des faits; c'est le contenu des épîtres aussi bien que celui des évangiles.

On pourrait, au v. 21, faire des mots : « *Afin que tous soient un*, » une proposition à part et envisager les mots suivants : « *De même que toi, Père*, ... » comme dépendant du second ἵνα, par une inversion semblable à celle de XIII, 34. Avec cette construction, ce serait l'idée de l'unité des membres de l'Église entre eux qui dominerait. Mais il est plus simple de faire dépendre les mots : « *De même que toi*, » du premier *afin que*. S'il en est ainsi, l'idée dominante du passage n'est pas celle de l'unité des croyants entre eux, mais celle de leur union parfaite avec Christ et par lui avec Dieu. Comp. v. 22 et 23, et X, 14-16. — Le mot ἕν est retranché à tort par quelques alexandrins. Il est appuyé par Syr. et ℵ. Ce ἕν, c'est le corps des croyants parfaitement constitué en celui qui en est le chef et tel que le décrivent les épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens.

Un pareil organisme spirituel, fonctionnant sur la terre, est une apparition si nouvelle qu'à sa vue le monde est amené à la foi en celui de qui il émane. Le second ἵνα reproduit sommairement le sens du premier, par suite de l'interruption : « *De même que toi*.... » Le troisième indique le terme final, but des deux premiers. Le mot *croire*, n'étant jamais pris dans le Nouveau Testament que dans un sens favorable, ne peut désigner une conviction forcée telle que celle dont il est parlé Phil. II, 10 et suiv. Jésus sait que, dans ce qu'il appelle le monde, se trouvent encore des éléments capables d'être gagnés à la foi. Et ce que la vue d'un phénomène local et passager, comme celui de la primitive église à Jérusalem, a produit chez le peuple juif (Act. XXI, 20 : « *Tu vois combien il y a de myriades de Juifs croyants* »), ce même spectacle, agrandi, ne le produira-t-il pas un jour, sur une plus grande échelle, dans le monde entier? Peut-être, dans l'expression : « *Afin que le monde croie*, » Jésus pense-t-il plus spécialement à la conversion des Juifs à la fin des temps, lorsqu'ils verront l'Église réalisée dans toute sa beauté chez les païens. Cette supposition est confirmée par les mots : « *Que c'est toi qui m'as envoyé*, » c'est-à-dire : « que moi, ce Jésus de Nazareth rejeté par eux, je suis réellement le Messie promis. » Rom. XI, 25. 31. — Comp. 1 Jean I, 3; Éph. IV, 13.

V. 22-24. « **Et la gloire que tu m'as donnée**[1], **je leur en ai fait don**[2], **afin qu'ils soient un comme nous sommes un**[3], 23 **moi en eux, et toi en moi; afin que leur unité soit rendue parfaite, et que**[4] **le monde reconnaisse que**

---

1. A D plusieurs Mnn. : εδωκας au lieu de δεδωκας.
2. ℵ A K M quelques Mnn. : εδωκα au lieu de δεδωκα.
3. B G D L retranchent εσμεν, et ℵ εν εσμεν.
4. ℵ B G D L X It$^{aliq.}$ Cop. Or. retranchent ινα devant γινωσκη.

tu m'as envoyé et que tu les as aimés[1] comme tu m'as aimé. 24 Père, ma volonté est que, ceux que[2] tu m'as donnés, là où je suis, y soient aussi avec moi, afin qu'ils contemplent ma gloire, que tu m'as donnée[3]; car tu m'as aimé avant la fondation du monde. » — Dans toute cette prière, Jésus appuie ses demandes sur ce qu'il a déjà fait lui-même en vue du but à atteindre. De là le ἐγώ, *moi*, placé en tête. — Quelle est cette gloire dont Jésus a fait don aux siens? Même s'il s'agissait ici spécialement des apôtres, on ne pourrait admettre l'explication de Chrysostome, qui entend par là l'honneur du ministère apostolique et des dons miraculeux, ni celle de Schmieder, qui applique d'une manière plus générale δόξα à tout ce que le Père faisait et disait ici-bas par le ministère de Jésus et au pouvoir qu'il donnait à ses disciples de continuer cette œuvre. La pensée de Jésus a un vol bien plus élevé, comme le prouve la fin du v. 23 et le v. 24. L'explication de Hengstenberg, qui entend par la gloire l'unité du Père et du Fils, à laquelle Jésus veut associer les fidèles, ne distingue pas les deux idées d'unité et de gloire, autant que l'exige le « *afin que* » suivant. Meyer entend par la gloire que Jésus a donnée aux siens, celle du règne à venir: s'ils ne la possèdent pas encore de fait, elle n'en est pas moins, en Jésus, leur propriété assurée. Cette explication est vraie, mais incomplète. D'après ses propres paroles ce qu'il entend par sa gloire, c'est l'amour éternel que son Père a pour lui (v. 23 *b* et 24 *b*). Cette gloire, Jésus l'a donnée aux siens, en amenant les choses à ce point que Dieu peut reporter sur eux tout l'amour qu'il a pour Jésus lui-même (v. 26; XV, 9. 10). C'est en vue de réaliser

1. D 7 Mnn. It$^{aliq.}$ Cop.: ηγαπησα au lieu d'ηγαπησας.
2. Au lieu de ους, ℵ B D Vg$^{aliq.}$ Cop.: ο.
3. Les Mss. se partagent entre εδωκας et δεδωκας.

cette unité glorieuse entre lui et les croyants que Jésus est venu ici-bas. Il veut que l'éclat dont il rayonne lui-même par l'amour dont il est l'objet de la part du Père, resplendisse aussi en eux, qu'il ne soit plus au milieu d'eux que comme un premier-né entre ses frères (Rom. VIII, 29), afin qu'ils soient parfaitement un avec lui, que rien ne les sépare plus, et que le plan de Dieu soit consommé (Éph. I, 10). Cette pensée nous transporte au delà des limites de l'économie présente. C'est pourquoi Jésus annonce comme le résultat de cette unité finale entre lui et les siens, non-seulement que le monde *croira*, mais qu'il *reconnaîtra*. Le terme γινώσκειν, *reconnaître*, comprend avec la foi des fidèles (v. 21) la conviction forcée des rebelles. Le mot κόσμος, *le monde*, doit être pris dans ce verset dans le sens le plus général; il s'agit de l'hommage universel, volontaire ou involontaire, décrit Phil. II, 10; Rom. XIV, 10-12.

En voyant le résultat magnifique de l'œuvre de Jésus : les croyants élevés à la gloire divine, tout l'univers intelligent glorifiera en lui l'envoyé divin qui est parvenu, en revêtant les siens de son image, à les faire aimer de Dieu comme il est aimé lui-même.

Les v. 22 et 23 ont déjà le ton solennel d'un acte testamentaire. Le v. 24 a ce caractère, d'une manière plus marquée encore. L'*asyndéton* entre ce verset et le v. 23 prouve que dans ce verset la pensée des versets précédents se reproduit d'une manière plus profondément sentie. La répétition de l'invocation : *Père* (v. 21. 24 et 25), trahit l'émotion croissante de Jésus, à mesure qu'il approche de la fin de sa prière. — La leçon ὃ δέδωκας pourrait bien ici, comme au v. 11, être la vraie. Jésus désigne par cette expression le corps des élus, ce ἕν, dont il vient de parler (v. 23). — On explique ordinairement le terme θέλω, *je veux*, qui ne se retrouve nulle part ailleurs dans la bouche de Jésus, en

disant que le Fils s'exprime ainsi parce qu'il se sent pleinement d'accord sur ce point avec le Père. Mais c'est ce qu'il sentait dans toutes ses prières. Il faut mettre cette expression unique en rapport avec le caractère unique de la situation. C'est ici la parole d'un mourant : « Père, ma dernière volonté est...» Jésus dépose son testament entre les mains de son Père. — La participation à sa demeure céleste, que Jésus assure aux siens, commence dès la mort des fidèles (XIV, 2-4; 2 Cor. V, 6-8). Elle se réalise d'abord dans un milieu purement spirituel, plus tard aussi dans le monde phénoménal. En les rapprochant ainsi de lui, Jésus a pour but de leur donner la contemplation immédiate de sa gloire; cette gloire, c'est l'amour dont le Père l'aime. L'éternité de cet amour est indiquée par les mots : « *Avant la fondation du monde.* » Ce mot de Jésus est celui qui nous conduit le plus avant dans les profondeurs divines. Il montre à la spéculation chrétienne sur quelle voie il faut chercher la solution des relations trinitaires; l'amour est la clef de ce mystère. Et comme cet amour est éternel, et qu'en conséquence il ne cesse pas plus qu'il n'a commencé, il peut devenir constamment l'objet de la contemplation des fidèles, qui se trouvent ainsi initiés au mystère de l'essence du Fils et de son éternelle naissance. Bien plus; comme, par la communauté complète que le Fils est parvenu à établir entre eux et lui, ils sont eux-mêmes les objets d'un amour semblable à celui dont jouit le Fils, ils entrent ainsi dans le mouvement éternel de la vie divine. C'est ce qui ressort déjà du mot *contempler*. On ne contemple un fait de cet ordre qu'en étant admis à y participer. Voilà la hauteur à laquelle Jésus élève l'Église. Après avoir tiré son Épouse de la boue, du milieu d'un monde plongé dans le mal, il l'introduit dans la sphère de la vie divine.

Jésus vient d'exprimer enfin le fond de sa pensée en faveur

des siens. Il éprouve encore le besoin de justifier une pareille demande, et ne craint pas de le faire par un appel à la justice de Dieu.

V. 25 et 26. « **Père juste, le monde[1] ne t'a point connu; mais moi, je t'ai connu; et ceux-ci ont reconnu que tu m'as envoyé. 26 Et je leur ai fait connaître ton nom, et je le leur ferai connaître, afin que l'amour dont tu m'[2]as aimé soit en eux, et que je sois moi-même en eux.** » — En transportant avec lui sur le trône une église de pécheurs, il rencontre sur son chemin la justice divine et il sent le besoin de légitimer auprès d'elle le privilége inouï qu'il réclame en faveur des siens. Sans doute, s'ils étaient encore de ce monde qui n'a point connu Dieu, cette justice aurait le droit de protester contre sa demande. Mais celui qui se présente à leur tête, a connu Dieu, lui; et, eux aussi, en le reconnaissant comme l'envoyé divin, ils sont entrés à sa suite dans la lumière de la connaissance de Dieu. Cette lumière ne fait que poindre en eux, il est vrai; mais Jésus, qui en a fait luire sur eux les premiers rayons, s'engage à leur communiquer toute sa propre connaissance du Père, afin qu'ils puissent devenir, au même titre que lui, les objets de l'amour divin, et qu'au terme de son œuvre Jésus vive si réellement en eux, qu'en les aimant ce soit lui, lui toujours, que le Père aime. La justice divine aurait-elle des réclamations à élever contre cette marche? Ne doit-elle pas plutôt joindre sa voix à celle de l'amour pour appuyer la requête de Jésus? — La plus grande difficulté de ces versets est celle qu'offre le καί devant ὁ κόσμος. On pourrait voir, avec Meyer, dans ce καί une opposition à l'idée de justice : « *Père juste !* Car tu l'es, quoique le

1. Και devant ο κοσμος est omis par D $It^{aliq.}$ Vg. Cop.

2. ℵ lit αυτους au lieu de με.

monde ne t'ait pas reconnu pour tel;» — ou expliquer, avec Hengstenberg: «Père, tu es juste; et cependant le monde ne t'a pas connu.» D'après l'analogie du style de Jean, la construction est tout autre. Nous avons remarqué que Jean aime à exprimer les contrastes par la corrélation de deux καί (VI, 36; XV, 24, etc.). Le second καί qu'annonce le premier placé devant ὁ κόσμος, ne vient qu'à la troisième phrase (καὶ οὗτοι); et cela est dû à la nécessité d'introduire l'idée intermédiaire exprimée dans la seconde proposition (ἐγὼ δέ): «Le monde ne t'a pas connu, mais...» Ici, le contraste naturel était: «Mais eux t'ont connu.» Mais Jésus ne pouvait s'exprimer ainsi; car, pas plus que le monde, les croyants n'eussent connu Dieu, si Jésus ne fût intervenu pour le leur révéler. C'est pourquoi à l'antithèse attendue Jésus substitue celle-ci: «Mais moi, je t'ai connu; et eux ont fait ce qui était en leur pouvoir, en reconnaissant que c'est toi qui m'as envoyé.» Ainsi le καί, corrélatif du premier, se trouve dissous dans le δέ et dans le καί qui commencent la seconde et la troisième proposition. — Une telle construction n'appartient qu'à la parole vivante et ne s'expliquerait pas dans une composition artificielle. — Le fut. γνωρίσω, *je ferai connaître*, se rapporte à toute l'œuvre de Jésus dans l'Église depuis le jour de la Pentecôte. — Les derniers mots: «*Et moi en eux*,» justifient les précédents: «*Que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux.*» L'amour de Dieu, en se portant sur les croyants, ne s'attachera à rien de souillé. Car il ne se portera, en réalité, que sur Jésus vivant en eux, tant l'unité sera complète.

Nous demandons maintenant s'il est possible de supposer qu'une telle prière soit inventée. Le sentiment qui en est l'âme, le zèle ardent pour l'œuvre de Dieu, est bien celui qui devait remplir le cœur de Jésus à ce moment de sa vie; les trois grandes idées de sa glorifi-

cation personnelle, de la consécration de ses apôtres et de la glorification de l'Église sont celles dans lesquelles devait se formuler ce sentiment; il ne s'est pas rencontré, dans le détail, un mot dont l'exégèse n'ait pu démontrer l'à-propos et la parfaite convenance dans la situation donnée. Serait-il possible d'admettre, avec Baur, qu'à la distance de plus d'un siècle, un auteur chrétien fût parvenu à ressaisir et à reproduire ainsi les impressions de Jésus dans leur sainte sublimité.

M. Reuss admet, comme nous, que cette composition est celle d'un témoin immédiat. Mais il trouve dans certains passages, au v. 3, par exemple, la preuve que le disciple reproduit librement les pensées du Maître. Il demande si Jean avait donc les tablettes et le crayon en mains pour recueillir mot pour mot la prière de Jésus. Mais, si Jean a vraiment envisagé Jésus comme le Logos, nous demandons toujours si le respect qu'il devait avoir pour ses paroles permet d'admettre qu'il l'ait fait parler, encore bien moins prier, à sa guise. Il n'a pas eu le crayon en main, sans doute; mais la parole de Jésus n'était-elle pas de nature à se graver dans son cœur plus profondément et plus distinctement qu'une parole ordinaire? Jean ne peut-il pas, à une distance peu considérable de cette soirée, avoir mis par écrit ce qu'il se rappelait distinctement de ces derniers entretiens et de cette prière? Ou, sinon, la méditation sans cesse renouvelée de ces paroles gravées sur les tablettes de son cœur et toujours rafraîchies par l'action de l'Esprit, ne peut-elle pas avoir remplacé l'emploi des moyens extérieurs? Ce miracle intérieur, si l'on veut l'appeler ainsi, n'est-il pas moins inexplicable que ne le serait la composition artificielle d'un tel chef-d'œuvre?

Mais on demande comment le calme qui règne dans cette prière est compatible avec l'angoisse de Gethsémané. La lutte de Gethsémané a le caractère d'une crise brusque, d'une secousse violente, en quelque sorte, d'une bourrasque, après laquelle le calme se rétablit dans l'âme de Jésus aussi promptement qu'il a été troublé. Cette crise passagère a une double cause: l'une naturelle, l'impressionnabilité unique de l'âme de Jésus dont nous avons vu tant de preuves dans cet évangile, particulièrement au ch. XI et XII, 27; en vertu même de la pureté parfaite de sa nature, Jésus était accessible,

comme nul autre homme, à toute émotion légitime. Son âme ressemblait à l'aiguille aimantée, dont la mobilité n'est égalée que par la persévérance avec laquelle, dans chaque oscillation, elle travaille à ressaisir sa direction normale. Gethsémané fut, pour Jésus, l'acceptation du supplice et, par là même, la souffrance anticipée de la croix. Une telle anticipation est quelquefois plus douloureuse que la réalité même. La cause surnaturelle est signalée par Jésus lui-même, XIV, 30: «*Le prince de ce monde vient.*» Comp. Luc XXII, 53: «*C'est ici votre heure et la puissance des ténèbres.*» L'origine diabolique de cette angoisse se trahit dans sa soudaineté et sa violence même. Saint Luc avait terminé son récit de la tentation au désert par ces mots: «*Le diable se retira de lui* ἄχρι καιροῦ, jusqu'à un autre moment favorable.» L'heure de Gethsémané est celle de la grande lutte de Jésus avec le prince de ce monde.

La prière sacerdotale, qui renferme l'action de grâces de Jésus pour l'œuvre accomplie par lui ici-bas, est le couronnement du récit du développement de la foi chez les disciples. Elle forme ainsi le pendant du morceau XII, 37-50, dans lequel Jean récapitule l'histoire de l'incrédulité juive.

Sur environ 140 variantes qu'offrent les ch. XIII-XVII, le texte alexandrin se sépare 40 fois d'une manière marquée du texte byzantin et présente 22 fautes bien prononcées (XIII, 2. 10. 24. 25. 32; XIV, 2. 5. 10. 14. 16. 22; XV, 7. 8; XVI, 16. 27. 28. 32; XVII, 1 [3 fautes]. 4. 11). T. R. a 6 fautes (XIV, 11. 30; XV, 11; XVI, 15. 33; XVII, 20). Les byzantins ont XIII, 31 une faute que ne partage pas T. R. Sur 36 variantes propres à ℵ, 15 sont des fautes manifestes; de toutes les autres, pas une seule ne présente une probabilité interne suffisante pour contre-balancer le poids de tous les autres Mss. ℵ D marchent 7 fois seuls ou à peu près seuls ensemble.

QUATRIÈME PARTIE

XVIII, 1-XIX, 42

La Passion.

L'intention de l'évangéliste, dans le récit suivant, n'est certainement pas de donner une narration aussi complète que possible de la Passion, comme si aucun récit de cet événement n'existait à côté du sien. Les adversaires les plus déclarés de l'authenticité de notre évangile, Baur, Strauss, sont parfaitement d'accord aujourd'hui avec les interprètes orthodoxes, Lange, Hengstenberg, sur ce point que le quatrième évangéliste a les yeux constamment fixés sur les récits de ses trois devanciers. On ne diffère plus que sur l'intention à attribuer à l'écrivain. Selon Baur et Strauss, le pseudo-Jean tire des Synoptiques les matériaux nécessaires pour donner quelque vraisemblance à son roman de Jésus-Logos. D'après les commentateurs du bord opposé, Jean travaille simplement à remplir les lacunes des narrations antérieures.

Il nous paraît, comme à ces derniers, que le choix des matériaux est souvent déterminé par le désir de compléter les relations déjà en cours dans l'Église. Ainsi, lorsque Jean raconte l'interrogatoire de Jésus chez Anne, qu'omettent les Synoptiques, et omet la comparution devant le sanhédrin chez Caïphe, que les premiers évangiles racontent

avec détail, cette intention paraît évidente. Elle ressortira encore d'une foule d'autres exemples. D'un autre côté, la narration de Jean a présenté jusqu'ici un caractère de méditation trop sérieuse et d'élaboration trop profonde pour qu'il soit possible d'admettre que, dans la partie qui va suivre, elle ne soit dominée par aucune pensée supérieure et n'obéisse qu'au hasard, comme ce serait le cas dans un récit qui se bornerait à dire ce que d'autres n'ont pas dit.

Dans le récit de la Passion chez Jean, nous retrouvons le triple point de vue signalé dans l'introduction (t. I, p. 119-123). Jésus fait rayonner sa gloire à travers le voile d'ignominie dont on le couvre. La foi des siens recueille ces clartés éparses et grandit dans le silence de la douleur. Mais surtout — et nous verrons que c'est ici le trait dominant du récit — l'incrédulité juive se juge elle-même et prononce, dans une série d'actes odieux et de paroles déloyales, sa propre condamnation.

Trois scènes principales :

1° L'arrestation de Jésus : XVIII, 1-11.

2° Son double procès, religieux et civil : XVIII, 12-XIX, 16.

3° Son supplice : XIX, 17-42.

PREMIÈRE SECTION.

XVIII, 1-11.

L'arrestation de Jésus.

Jean omet ici le récit de l'angoisse de Jésus à Gethsémané; mais il assigne à ce fait sa place, dans ces mots (v. 1) : « *Où était un jardin dans lequel il entra.* » En lisant cette parole, chaque chrétien, en possession des trois premiers évangiles, ne pouvait manquer de penser à leur récit. La raison de cette omission, ainsi que de celle de la

Transfiguration, de l'institution de la sainte Cène et de tant d'autres faits, est que Jean savait cette scène suffisamment connue dans l'Église, et qu'elle n'avait pas un rapport spécial au but qu'il se proposait.

Strauss s'écrie : « Toute tentative d'intercaler dans le récit de Jean, entre ch. XVII et XVIII, l'angoisse de Gethsémané est un attentat à l'élévation morale, et même au caractère viril de Jésus[1]. » A ce compte-là, Jean lui-même serait l'auteur d'un attentat tout pareil (XII, 27). Le résultat de l'étude de Strauss sur ce point est que dans le récit des Synoptiques nous avons « une poésie plus naïve, » dans celui de Jean « une poésie plus réfléchie et plus calculée. » Ceux qui racontent, mentent donc en racontant, aussi bien que celui qui omet, ment en omettant! Voilà où arrive la critique en poursuivant sa voie jusqu'au bout. Elle qui prétend restaurer l'édifice, elle ne laisse pas même subsister le sol sur lequel il est construit.

V. 1-3 : L'arrivée de la troupe. « **Après avoir dit ces choses, Jésus passa avec ses disciples au delà du torrent de Cédron[2], où il y avait un jardin, dans lequel il entra ainsi que ses disciples. 2 Or Judas, qui le trahissait, connaissait aussi ce lieu, parce que Jésus s'y était souvent rendu avec ses disciples. 3 Judas, ayant donc pris la cohorte et des huissiers que lui avaient donnés les principaux sacrificateurs et les pharisiens, arrive là avec des lanternes, des flambeaux et des armes.** » — Le verbe ἐξῆλθε, *il sortit*, lié directement, comme il l'est, à la préposition πέραν τ. χειμάῤῥου, *au delà du torrent*, ne peut signifier que : « Il sortit de la ville et de la banlieue de Jérusalem. » C'est ce que reconnaît de Wette lui-même, lors même qu'il admet que les discours ch. XIII-XVII ont été

1. *Das Leben Jesu*, 1864, p. 553.

2. A S Δ $It^{aliq.}$ Vg. et plusieurs autres Vss. lisent του κεδρων. ℵ D $It^{aliq.}$ Cop. Sah. : του κεδρου. T. R. avec B C E G H K L M U X Y Γ Λ la plupart des Mnn. Or. et Tisch. : των κεδρων.

prononcés dans la salle du repas. — La leçon reçue τῶν κέδρων signifierait : *le torrent des cèdres;* et ce serait évidemment ici une erreur de Jean; car il n'y a pas de cèdres dans la contrée, et le nom de Cédron vient de קִדְרוֹן, *noir* (noire-aigue). Dans Josèphe, le nom κεδρών est un nomin. singulier déclinable (χείμαῤῥος κεδρῶνος, *Antiq.* VIII, 1, 5). Mais ce qui prouve que la leçon τῶν κέδρων provient non de Jean, mais des copistes ignorants qui croyaient devoir accorder l'article avec le substantif, dans lequel ils voyaient un gén. pluriel, c'est la conservation de l'art. singulier τοῦ, non-seulement dans la leçon de l'*Alexandrin.* et de la Vg. τοῦ Κεδρών, qui est certainement la vraie, mais aussi dans celle du *Sinait.* et du *Cantabrig.* τοῦ κέδρου, autre correction par laquelle certains copistes ont voulu accommoder le substantif κεδρών à l'article τοῦ. La leçon τοῦ Κεδρών explique seule les deux autres. La corruption que nous rencontrons dans certains documents du texte de Jean, se retrouve dans plusieurs Mss. de l'Ancien Testament, 2 Sam. XV, 23 et 1 Rois XV, 13. — Le torrent de Cédron est à sec pendant neuf mois de l'année; il coule au fond de la vallée de Josaphat qui sépare la colline du Temple de la montagne des Oliviers. Après avoir passé le petit pont sur lequel on traverse son lit desséché, on trouve sur la droite un emplacement planté d'antiques oliviers, que la tradition prétend être le jardin de Gethsémané. — Le mot πολλάκις, *souvent*, au v. 2, paraît s'appliquer non pas seulement aux jours précédents, mais à des séjours antérieurs de Jésus à Jérusalem. Ce jardin appartenait sans doute à des amis de Jésus; et c'était le rendez-vous du Seigneur et de ses disciples (συνήχθη, l'aoriste : l'acte de se réunir) lorsqu'ils retournaient de Jérusalem à la montagne des Oliviers et à Béthanie. Comp. Luc XXI, 37; XXII, 39. — Le terme σπεῖρα désigne toujours, dans le Nouveau Tes-

tament, la légion ou une partie de la légion romaine qui occupait la citadelle Antonia, à l'angle nord-ouest du Temple. Un détachement de soldats romains avait paru nécessaire pour soutenir les gens du sanhédrin. Il était commandé par le tribun lui-même (v. 12). C'est peut-être cette dernière circonstance qui explique l'art. τήν; car il est peu probable que la légion tout entière fût présente. Les Synoptiques ne parlent pas de cette escorte. Mais le message de la femme de Pilate raconté par saint Matthieu prouve que, dès la veille, le gouverneur avait eu à s'occuper de cette affaire. Cette circonstance confirme la participation de la garnison romaine à l'arrestation. — Les ὑπηρέται sont, comme VIII, 32. 45, les huissiers du sanhédrin ou sergents du Temple. C'étaient eux qui avaient proprement l'ordre d'arrêter Jésus. Le v. 10 montre que des valets appartenant aux maisons des grands sacrificateurs s'étaient joints à la troupe. — Le sens des mots φανοί et λαμπάδες est discutable. Il nous paraît probable que φανοί désigne plutôt des lanternes et λαμπάδες des lampes placées à l'extrémité d'un manche (Matth. XXV, 1). Tout cet attirail : « Des lanternes et des flambeaux et des armes, » jette, par son inutilité même, une sorte de ridicule sur cette scène. On craint que Jésus ne se cache, et il se livre volontairement; qu'il ne se défende.... mais à quoi ces armes eussent-elles servi, s'il eût voulu user de sa puissance (v. 6)?

V. 4-9 : La rencontre de Jésus avec la troupe. « **Jésus donc**[1], **sachant tout ce qui devait lui arriver, sortit et leur dit**[2] : **Qui cherchez-vous?** 5 **Ils lui répondirent : Jésus de Nazareth. Jésus leur dit : C'est moi. Or Judas, qui le trahissait, se tenait aussi là parmi eux.** 6 **Lors**

1. ℵ D L X It[plerique] Syr. Cop. : δε au lieu de ουν.

2. B C D It[plerique] Vg. : εξηλθεν και λεγει au lieu d'εξελθων ειπεν.

donc que Jésus leur eut dit : C'est moi, ils reculèrent et tombèrent par terre. 7 Jésus leur demanda une seconde fois : Qui cherchez-vous? Ils dirent : Jésus de Nazareth. 8 Jésus répondit : Je vous ai dit que c'est moi; si donc c'est moi que vous cherchez, laissez aller ceux-ci. 9 Afin que fût accomplie la parole qu'il avait dite : Je n'ai perdu aucun de ceux que tu m'as donnés. » — En s'avançant spontanément au-devant de la troupe, Jésus a une intention que la suite expliquera. Il veut pourvoir à la sûreté de ses disciples. C'est dans ce but qu'il se met personnellement en avant et que, par cette question : « *Qui cherchez-vous?* » il oblige les arrivants à formuler expressément l'objet de leur recherche. « *Il sortit* » pourrait signifier : Il s'avança du milieu de ses disciples ou du fond du jardin (Matth. XIV, 14). Le sens le plus naturel est qu'il sortit du jardin même. Le v. 26 : « *Ne t'ai-je pas vu avec lui dans le jardin?* » n'est pas contraire à cette explication; les disciples qui se tenaient derrière Jésus, étaient encore dans le jardin. — On a expliqué de différentes manières l'intercalation en cet endroit de la remarque relative à Judas (v. 5). Selon les uns, l'évangéliste veut caractériser l'homme qui, malgré sa trahison, ose encore se présenter de la sorte; selon d'autres, il veut expliquer par là le fait suivant : ce serait Judas qui, en reculant effrayé, aurait jeté le désordre dans la troupe qui le suivait. Ces explications paraissent bien recherchées. Nous avons déjà vu, III, 24, et nous verrons encore, XVIII, 24, que Jean intercale parfois de pareilles notices dans le but de rattacher son récit à ceux de ses devanciers. N'en serait-il point de même ici? Ne mentionnant pas le baiser de Judas, il veut du moins en indiquer la place. Le plan de Judas, et en particulier le signal du baiser, avaient été concertés dans la prévision que Jésus chercherait à se cacher. La manière franche dont Jésus se présente déjoua cette

prévision, et rendit le signal convenu inutile. Néanmoins Judas persiste stupidement dans l'exécution de son plan. Il s'avança au-devant de la troupe et baisa Jésus. Jésus lui répondit, comme le rapportent les Synoptiques; puis, se tournant vers les huissiers, il leur déclara lui-même que c'était lui qui était Jésus de Nazareth. — On accuse Jean de haine personnelle contre Judas; et c'est lui qui seul entre les évangélistes ne mentionne pas son perfide baiser. — La même puissance morale qui avait fait céder les vendeurs et les changeurs à l'ascendant de Jésus, dans le Temple, fait reculer la troupe; et ce brusque mouvement de retraite de la part des premiers cause la chute d'un certain nombre d'entre ceux qui les suivent. Le but de Jésus, dans ce déploiement imposant de sa force miraculeuse, ressort de ce qui suit : la sûreté de ses disciples. — D'un ton plein de douceur, qui les engage à s'approcher de nouveau, Jésus les interroge une seconde fois; il résulte encore de leur réponse que c'est lui, et lui seul, qu'ils ont mission d'arrêter; sur quoi, au v. 8, Jésus tire la conclusion à laquelle il visait dès le commencement; il se livre en stipulant la liberté de ses disciples. En ce moment s'accomplit la belle image dont il s'était servi X, 12 : « *Le berger voit venir le loup; et il ne s'enfuit pas, parce qu'il prend soin des brebis.* » Ce n'était pas seulement à la conservation, c'était surtout au salut de ses disciples, que Jésus pensait en agissant de la sorte. Jean le sentit bien. Et c'est ce qui explique la remarque du v. 9. L'exemple de Pierre, du plus courageux d'entre eux, montre ce qui serait arrivé aux plus faibles, s'ils eussent été appelés à partager en ce moment le sort de leur Maître. Jésus, qui avait dit par avance : « *J'ai veillé sur ceux que tu m'as donnés, et aucun d'entre eux ne s'est perdu* » (XVII, 12), devait réaliser tout ce que renfermait cette parole dont la portée s'étendait à toute son

œuvre terrestre. Cette citation est instructive. Nul ne peut supposer que Jean ignore le sens spirituel de la parole de Jésus XVII, 12; et cependant, il l'applique ici à un fait matériel, qui n'appartenait qu'indirectement au salut des disciples.

V. 10 et 11 : L'essai de défense de Pierre. « **Alors Simon Pierre, qui avait une épée, la tira, et en frappa le serviteur du souverain sacrificateur, et lui coupa l'oreille[1] droite. Ce serviteur s'appelait Malchus. 11 Jésus dit donc à Pierre : Remets ton[2] épée dans le fourreau; ne boirai-je pas la coupe que mon Père m'a donné à boire?** » — Jean ne fait-il point allusion au caractère naturel de Pierre, en lui rendant ici son nom de Simon? Comp. XXI, 15-17. — Luc XXII, 38 prouve que les apôtres avaient, en effet, apporté des armes. — Pourquoi Jean mentionne-t-il ce fait, rapporté par les Synoptiques? Il veut, sans doute, lui rendre le relief qu'il avait perdu dans la narration orale : le nom de Pierre avait été omis, probablement à dessein (t. II, p. 366); celui de Malchus, oublié. — L'évangéliste ne connaît pas seulement le nom de Malchus; il connaît jusqu'à sa parenté (v. 26). Tout cela ne serait-il que du charlatanisme, comme veut nous le persuader la critique? — Le petit détail « l'oreille *droite*, » qui se trouve aussi dans Luc, serait, d'après Strauss, une amplification due à la légende. A quel degré de puérilité ne fait-on pas ainsi descendre la narration évangélique?

L'acte de Pierre, en face des soldats romains, témoigne d'une foi puissante; mais ce disciple n'en compromettait pas moins, par cette imprudence, la cause de Jésus. Peu s'en est fallu que Pierre n'ait ôté par là à Jésus le droit de dire

---

1. ℵ B C L X It. Vg. : ωταριον au lieu de ωτιον.

2. Σου que lit T. R. ne se trouve que dans plusieurs Mnn. Vg^{clerique}.

à Pilate (v. 36) : « *Si mon règne était de ce monde, mes serviteurs auraient combattu pour moi.* » La réponse de Jésus a tracé à l'Église sa ligne de conduite dans les temps de persécution. C'est cette résistance passive que l'Apocalypse appelle (XIII, 10) « *la patience des saints.* » L'image de la coupe pour désigner le sort à subir rappelle l'expression semblable dans la prière de Jésus à Gethsémané, chez les Synoptiques. — Luc seul mentionne la guérison miraculeuse de Malchus. Si ce fait n'était pas réel, on ne comprendrait pas que Pierre n'eût pas été mis en accusation pour l'acte de rébellion qu'il avait commis.

DEUXIÈME SECTION.

XVIII, 12-XIX, 16.

Le procès de Jésus.

1° Le procès religieux : XVIII, 12-27 ; 2° Le procès civil : XVIII, 28-XIX, 16.

I.

Le procès religieux : XVIII, 12-27.

Le morceau suivant contient le récit d'une comparution de Jésus chez Anne, ex-grand-sacrificateur, récit qui se trouve comme entrelacé avec celui du reniement de saint Pierre. Cette comparution n'est point mentionnée dans les Synoptiques. En échange, ceux-ci racontent une séance du sanhédrin chez Caïphe dans laquelle Jésus fut condamné à mort. Cette séance n'est pas racontée par Jean. Comment expliquer ce rapport entre les deux formes principales de la narration évangélique? Jean aurait-il à tort placé chez Anne la comparution qui, d'après les Synoptiques, a eu

lieu chez Caïphe? C'est ce que croient les uns. Ou bien les Synoptiques ont-ils fait par erreur de la maison de Caïphe le théâtre de la scène qui s'est réellement passée chez Anne? C'est ce que prétendent les autres.

Remarquons, d'abord, qu'en disant, au v. 13, que la troupe conduisit Jésus chez Anne, Jean ajoute : πρῶτον, *premièrement*, par où il fait entendre positivement qu'il y a eu une autre séance subséquente. Cette séance ne peut être la comparution devant Pilate (v. 28). Car il est dit expressément, au v. 24 : « *Anne envoya donc Jésus lié à Caïphe, le souverain sacrificateur,* » et, au v. 28 : « *Ils conduisent donc Jésus de* (*la demeure de*) *Caïphe au prétoire.* » Jean ne saurait attester plus clairement que par ces expressions le fait d'une séance chez Caïphe, lors même qu'il en omet le récit. D'ailleurs, le procès de Jésus devant Pilate suppose nécessairement qu'il avait été condamné à mort par le sanhédrin (v. 31; XIX, 7. 11. 16). Or, dans la séance qui eut lieu chez Anne, il ne s'est, d'après le récit de Jean, rien passé de semblable. L'interrogatoire que subit Jésus a le caractère d'une enquête et nullement d'un jugement. Le récit de Jean bien compris n'exclut donc pas, mais suppose le jugement de Jésus chez Caïphe, tel que le racontent les Synoptiques.

Le rapport entre les deux narrations est donc celui-ci : Les Synoptiques n'avaient raconté que la scène principale, celle de la comparution de Jésus devant le sanhédrin chez Caïphe, et avaient omis, comme le faisait sans doute l'évangélisation orale, la scène moins importante de l'interrogatoire qui avait eu lieu chez Anne. Jean comble cette lacune et omet en échange la séance officielle du sanhédrin, comme suffisamment connue. Autant il est inadmissible que la condamnation de Jésus n'ait pas été prononcée comme le rapportent les Synoptiques, autant il l'est que ce jugement n'ait

pas été précédé d'une enquête propre à lui donner une apparence de légalité, ainsi que le raconte Jean.

Strauss, suivant les indications de Baur, ne voit dans la comparution chez Anne qu'une fiction du pseudo-Jean, qui tient à faire condamner Jésus par deux grands-prêtres juifs, Anne et Caïphe, comme Luc l'avait fait déclarer innocent par deux souverains terrestres, Pilate et Hérode. Quant à la comparution chez Caïphe, Jean l'omettrait parce qu'il ne lui restait plus rien à raconter sur ce point. Le rapport des deux faux témoins avait déjà été exploité par lui dans le récit II, 19; la déclaration de Jésus: « *Dès ce moment vous verrez le Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel,* » l'avait été pareillement dans sa réponse à Nathanaël I, 52; il avait anticipé le récit de la condamnation, dans le tableau de la séance du sanhédrin XI, 49; et enfin quant à la déclaration de Jésus qu'il est *le Christ, le Fils de Dieu* (Matth. XXVI, 64), le quatrième évangéliste voulait bien se garder de lui faire dire qu'il fût le Messie juif[1]. — Voilà à quelles misérables subtilités est poussée la critique, une fois qu'elle met la fraude à la base des compositions évangéliques. Si une telle supposition était fondée, pourquoi l'habile romancier ne se serait-il pas abstenu de toute allusion à cette séance chez Caïphe qui l'embarrassait tellement? Et n'était-ce pas précisément pour lui le moment de présenter les deux témoins exploitant devant le sanhédrin la parole qu'il avait prêtée à Jésus II, 19?

V. 12-14. « **La cohorte et le tribun et les huissiers des Juifs se saisirent donc de Jésus et le lièrent,** 13 **et ils le conduisirent**[2] **d'abord à Anne ; car il était beau-père de Caïphe, qui était souverain sacrificateur de cette année-là**[3]. 14 **Caïphe était celui qui avait donné aux**

1. *Das Leben Jesu,* 1864, p. 562 et 563.

2. ℵ B D 6 Mnn.: ηγαγον au lieu d'απηγαγον. — B C D X Δ It$^{aliq.}$ omettent αυτον.

3. Cod. 225 ajoute après πρωτον : απεστειλεν ουν αυτον ο Αννας δεδεμενον προς Καιαφαν τον αρχιερεα. Syr^{ph} ajoute les mêmes mots en marge. Cyrille lit après εκεινου : απεστειλαν δε αυτον δεδεμενον προς Καιαφαν τον αρχιερεα (comp. v. 24).

Juifs ce conseil : qu'il valait mieux qu'un seul homme mourût[1] pour le peuple.» — Le mot πρῶτον, *d'abord*, renferme une rectification tacite des Synoptiques, d'après lesquels Jésus aurait été conduit directement chez Caïphe. Comp. la remarque toute pareille III, 24. — Anne avait été lui-même souverain sacrificateur. On voit dans Josèphe que c'était l'homme le plus influent de l'époque. Mais Jean fait entendre que la vraie raison pour laquelle Jésus dut comparaître en ce moment devant lui, c'étaient ses relations personnelles avec Caïphe, en vertu desquelles ces deux personnages n'en formaient, en quelque sorte, qu'un seul. Comp. Luc III, 2. — Sur v. 13 et 14 comp. XI, 50. 51. Jean veut faire entendre quelle justice Jésus avait à attendre de tels personnages.

V. 15-18. **« Or, Simon Pierre suivait Jésus, ainsi qu'un autre[2] disciple ; et ce disciple était connu du souverain sacrificateur, et il entra avec Jésus dans la cour du souverain sacrificateur. 16 Et Pierre se tenait dehors, à la porte ; l'autre disciple, qui était connu du souverain sacrificateur[3], sortit donc et parla à la portière et fit entrer[4] Pierre. 17 La servante qui était portière dit donc à Pierre : N'es-tu pas aussi des disciples de cet homme, toi ? Pierre répond : Je n'en suis point. 18 Or les serviteurs et les huissiers se tenaient là, ayant fait un brasier, parce qu'il faisait froid, et ils se chauffaient ; et Pierre[5] se tenait parmi eux et se chauffait.»**

---

1. ℵ B C L X 13 Mnn. plusieurs Vss. : αποθανειν au lieu d'απολεσθαι.

2. ℵ A B 5 Mnn. et probablement It. Vg. Syr. Cop. Sah. omettent ο devant αλλος.

3. Au lieu de ος ην γνωστος τω αρχ., B C L X lisent ο γν. του αρχ.

4. ℵ : εισηνεγκε au lieu d'εισηγαγεν.

5. ℵ B C L X quelques Mnn. It[plerique] Vg. Syr. Cop. lisent και devant ο Πετρος.

— Tandis que les Synoptiques racontent tout d'une fois les trois reniements de saint Pierre, qui ne formaient probablement, dans la tradition orale, qu'un seul ἀπομνημόνευμα, Jean les sépare et les distribue dans le cours de sa narration, passant alternativement de Jésus à Pierre et de Pierre à Jésus. Ce récit plus articulé rend au fait sa réalité historique. Le désir de rétablir la simultanéité des faits que la tradition avait juxtaposés en les racontant par masses distinctes, est probablement la cause pour laquelle Jean a reproduit le récit du reniement de saint Pierre, déjà connu par ses devanciers. Rien ne saurait mieux révéler le témoin oculaire que la distribution des faits dans le récit suivant. — L'art. ὁ devant ἄλλος μαθητής (v. 15) doit être retranché. L'article n'est justifié par rien dans la narration précédente. Cette désignation anonyme fait naturellement supposer que ce disciple n'est autre que Jean lui-même. Comp. I, 41 ; XX, 2. Ce n'était pas le moment d'employer ici l'expression « *le disciple que Jésus aimait.* » — Grâce à ses relations avec la maison du souverain sacrificateur, Jean avait pénétré avec le cortége dans la cour du palais sacerdotal ; bientôt il revint en arrière pour tâcher de frayer les voies à Pierre, qui lui avait sans doute demandé ce service. — Les Hébreux avaient assez communément des portières (Josèphe, *Antiq.* VII, 2, 1 ; Act. XII, 13 ; 2 Sam. IV, 6 dans les LXX). — Le καί, *aussi*, dans la question de cette femme, montre qu'elle connaissait Jean comme un disciple de Jésus ; et le soupçon qu'elle exprime à l'égard de Pierre vient précisément de la relation étroite qu'elle remarque entre Jean et lui. — La réponse de Pierre s'explique non-seulement par la crainte de se trouver compromis dans le procès de Jésus, mais surtout par le souvenir de l'acte criminel qu'il avait commis dans le jardin de Gethsémané. C'est en ce moment que se vérifie l'avertissement de Jésus : « *L'esprit*

est prompt ; mais la chair est faible. » — Δοῦλοι (v. 18) : les valets attachés privément aux maisons sacerdotales. Ὑπηρέται : les huissiers officiels. — Les derniers mots du v. 18 sont une pierre d'attente placée là en vue du récit des deux autres reniements. Comp. v. 25, où le récit reprend dans les mêmes termes.

V. 19-21. « **Le souverain sacrificateur interrogea donc Jésus sur ses disciples et sur sa doctrine. 20 Jésus lui répondit : J'ai parlé[1] ouvertement au monde ; j'ai toujours enseigné en pleine synagogue[2] et dans le Temple, où tous[3] les Juifs s'assemblent, et je n'ai rien dit en cachette. 21 Pourquoi m'interroges-tu[4] ? Demande[4] à ceux qui m'ont entendu ce que je leur ai dit ; voici, ceux-là savent ce que j'ai dit.** » — La caractéristique de Caïphe v. 13 et 14 ne permet guère d'appliquer le terme de *souverain sacrificateur* (v. 19) à un autre personnage que lui. Lors même que cette audience préparatoire, qui remplaçait l'instruction du procès, avait lieu chez Anne, c'était Caïphe qui dirigeait l'interrogatoire. Le v. 24 ne s'oppose pas à cette interprétation. Il ne s'agit là que du changement de localité. — La question posée à Jésus avait pour but de lui arracher quelque réponse propre à motiver sa condamnation. Car on était embarrassé sur la marche à suivre dans cette affaire, comme le prouve le recours aux faux témoins. — Ce qu'on demande à Jésus, ce n'est pas le nom de ses disciples, comme s'il s'agissait d'une liste de complices ; ce sont des renseigne-

---

1. Byzantins : ελαλησα. Alexandrins : λελαληκα.

2. T. R. lit τη devant συναγωγη uniquement avec Δ et plusieurs Mnn.

3. Au lieu de παντοτε que lit ς avec 10 Mjj. la plupart des Mnn. et de παντοθεν que lit T. R. avec quelques Mnn. seulement, on lit παντες dans ℵ A B C L X 20 Mnn. Il^plerique Vg. Syr. Cop. Sah. Or.

4. Les Mss. se partagent entre ερωτας, ερωτησον (alexandrins) et επερωτας, επερωτησον (byzantins)

ments sur le nombre de ses partisans et sur les principes qui leur servent de drapeau. — Jésus, comprenant qu'on ne cherche qu'à lui arracher une parole dont on puisse tirer parti contre lui, en appelle simplement à la publicité de son enseignement. Il n'est point le chef d'une société secrète, ni le propagateur de principes qui craignent le grand jour. — Συναγωγῇ, sans article, en opposition à ἱερόν, *le Temple*, qui est unique. — Le témoignage des anciennes Vss. décide en faveur de la leçon alexandrine πάντες.

V. 22 et 23. **« Quand il eut dit cela, l'un des huissiers, qui était à côté de lui, lui donna un coup de verge, en disant: Est-ce ainsi que tu parles au souverain sacrificateur? 23 Jésus lui répondit: Si j'ai mal parlé, fais voir ce que j'ai dit de mal; mais si j'ai bien parlé, pourquoi me frappes-tu? »** — Il y avait certainement un reproche tacite dans la réponse de Jésus. Un huissier, qui voulait faire la cour à son chef, en prend occasion de rappeler Jésus au respect. — Ῥάπισμα signifie proprement: *un coup de verge*. Matth. V, 39 le verbe ῥαπίζειν est pris dans le sens de *souffleter*. Mais ici le sens propre doit être préféré, à cause du mot δέρειν (proprement: *écorcher*), v. 23. — Μαρτύρησον: « Prouve par un témoignage régulier. » — Jésus n'accomplit pas ici littéralement son propre précepte (Matth. V, 39). Il devait à son innocence cette réponse pleine de douceur et de dignité.

V. 24. **« Anne l'envoya donc[1] lié à Caïphe, le souverain sacrificateur.[2] »** — Ce verset a de tous temps embarrassé ceux qui admettaient que la séance précédente avait eu lieu chez Caïphe et qui prétendaient l'identifier avec celle des Synoptiques. C'est ce qui a produit la transposition de ce

1. Le mot ουν que lit, avec B C L X Δ plusieurs Mnn. It$^{aliq.}$, le T. R., est omis par 10 Mjj. 65 Mnn. et remplacé par δε dans 16 Mnn. It$^{aliq.}$ Vg. Syr.

2. Cod. 225 omet ce verset.

verset, dans quelques documents, après le v. 13, et ce qui a engagé plusieurs interprètes tels que Calvin, Lücke, Tholuck, de Wette, à prendre ἀπέστειλεν dans le sens de plus-que-parfait. Et comme la particule οὖν, *donc*, ne s'accordait pas avec une telle explication, elle a été soit retranchée, soit changée en δέ. Mais l'identification de cette séance avec celle des Synoptiques est, comme nous l'avons vu, insoutenable, non-seulement d'après les Synoptiques, mais d'après Jean lui-même. Le but de l'évangéliste, en insérant ici cette notice, est précisément d'indiquer que c'est en cet endroit de son récit qu'il faut placer la scène bien connue du jugement de Jésus dans l'assemblée du sanhédrin chez Caïphe. — Jésus avait sans doute été délié pendant l'interrogatoire; Anne le fit lier de nouveau au moment de l'envoyer chez Caïphe. Probablement il fut délié une seconde fois pendant la séance du sanhédrin. C'est ce qui explique pourquoi, Matth. XXVII, 2 et Marc XV, 1, on le garrotte de nouveau avant de le conduire chez Pilate.

V. 25 - 27. « **Et Simon Pierre se tenait là et se chauffait. Ils lui dirent donc : Et toi, n'es-tu pas aussi de ses disciples? Il le nia et dit: Je n'en suis point. 26 L'un des serviteurs du souverain sacrificateur, parent de celui à qui Pierre avait coupé l'oreille, lui dit : Ne t'ai-je pas vu moi-même dans le jardin avec lui? 27 Pierre le nia de nouveau; et aussitôt le coq chanta.** » — Jusqu'ici, d'après Jean, tout s'est passé chez Anne; et c'est, par conséquent, dans la cour de son palais qu'est allumé le feu auprès duquel saint Pierre renie Jésus. D'après les Synoptiques, qui ne mentionnent pas la comparution chez Anne, les trois reniements auraient eu lieu chez Caïphe. Plusieurs interprètes croient devoir prendre parti en faveur de l'un de ces récits et rejeter l'autre. Mais il existe une opinion très-ancienne qui tend à les concilier; d'après cette manière

de voir Anne et Caïphe auraient habité le même palais sacerdotal. Cette dernière opinion est conforme à l'usage oriental d'après lequel les palais ne sont pas habités seulement par le prince régnant, mais encore par toute sa famille ; le lien de parenté qui unissait Anne et Caïphe, justifie dans ce cas l'application de cet usage. De plus, comme ce sont les relations de Jean avec le grand-prêtre (Caïphe) qui lui ouvrent, ainsi qu'à Pierre, l'entrée du palais où Pierre renie (celui d'Anne, d'après Jean), il suit de là que, d'après le récit de Jean lui-même, Anne et Caïphe habitaient, dans le même palais sacerdotal, deux appartements, séparés par une cour commune. — L'imparf. ἦν (v. 25) et le rapport marqué des premiers mots de ce verset avec les derniers du v. 18 montrent que le fait suivant (les deux derniers reniements de saint Pierre) s'est passé pendant qu'avait lieu l'interrogatoire v. 20-23. L'envoi de Jésus chez Caïphe eut donc lieu précisément au moment où Pierre venait de renier pour la troisième fois. Et voilà ce qui explique le regard que Jésus jette à Pierre Luc XXII, 61. Jésus se trouvait dans la cour au moment du dernier reniement de Pierre et du chant du coq. C'est ce qui ressort clairement du récit de Jean, dès que l'on en saisit bien l'arrangement. L'épithète δεδεμένον, *lié*, sert à faire mieux comprendre l'impression que produisit sur le disciple infidèle la vue de son Maître dans un tel état.

Le sujet de εἶπον, *ils dirent* (v. 25), est indéterminé. D'après Matthieu, c'est une servante qui voit Pierre se rapprocher du portail pour sortir de la cour. D'après Marc, c'est la même servante qui l'avait déjà molesté une première fois et qui le dénonce aux serviteurs rassemblés autour du brasier. Dans Luc, c'est un ἕτερος. Il est probable que la portière parla de Pierre à l'une de ses compagnes qui le dénonça aux serviteurs rassemblés; de ce groupe

partit à l'instant la question adressée à Pierre. — Après le second reniement, Pierre paraît avoir joué d'audace et s'être mis à parler plus librement avec les personnes présentes. Son accent galiléen fut bientôt remarqué et attira l'attention plus particulière d'un parent de Malchus, ce qui occasionna le troisième reniement. Jean ne parle point des imprécations que rapporte Matthieu. Si quelqu'un était animé de mauvais sentiments contre Pierre, ce serait donc plutôt le premier que le quatrième évangéliste.

Aucun récit peut-être, dans tout l'évangile de Jean, ne prouve mieux que celui-ci : 1° combien est étroite la relation que cet évangile soutient avec les évangiles antérieurs; 2° combien la tradition orale raconte les faits avec moins de vie et de souplesse que la plume du témoin oculaire. Celle-ci seule reproduit toutes les articulations de l'histoire.

II.

Le procès civil: XVIII, 28 - XIX, 16.

Depuis la réduction de la Judée en province romaine, selon les uns, depuis l'année qui précéda celle de la mort de Jésus, d'après le Talmud[1], le droit d'infliger la peine capitale avait été enlevé au sanhédrin et réservé au gouverneur romain. C'est là la raison qui obligea les chefs à conduire Jésus devant Pilate et à réclamer de ce magistrat la confirmation et l'exécution de la sentence qu'ils venaient de prononcer. En examinant avec soin la conduite des Juifs dans cette audience, on y remarque un plan mûrement combiné et très-habilement conçu. Cette circonstance suffit pour prouver qu'après le jugement de Jésus chez Caïphe il doit y avoir eu une nouvelle séance dans laquelle on se

1. *Sanhédr.* fol. 24, 2 : *Quadraginta annis ante vastatum Templum ablata sunt judicia capitalia ab Israële.*

concerta sur la marche à suivre pour faire ratifier la sentence de mort par le procurateur. De plus, le jugement, ayant été prononcé de nuit, devait être confirmé dans une séance régulière[1]. Cette séance eut lieu dans le Temple, de grand matin ; elle est indiquée Matth. XXVII, 1[2]; Marc XV, 1. Saint Luc (XXIII, 66 et suiv.) nous en a conservé le récit, non peut-être sans y mêler des faits empruntés aux séances précédentes. Dans tous les cas, l'interrogatoire et le jugement de Jésus durent être répétés sommairement avant la votation officielle et définitive.

Les Juifs commencent par demander à Pilate de confirmer sans examen leur sentence (v. 30). Celui-ci s'y refuse. C'est la première phase : v. 28-32. Ils articulent alors une accusation politique : Il s'est fait roi. Pilate juge cette accusation non fondée, après quoi il fait deux tentatives pour sauver Jésus au moyen du peuple, mais sans succès. C'est la seconde phase : v. 33-XIX, 6. Les Juifs avancent alors un nouveau grief, de nature religieuse : Il s'est fait Fils de Dieu. Cette accusation produit l'effet opposé à celui qu'ils attendaient. Pilate paraît de plus en plus disposé à relâcher Jésus. C'est la troisième phase : v. 7-12 *a*. Enfin, les Juifs, voyant leur proie prête à leur échapper, mettent de côté toute pudeur et arrachent le consentement de Pilate par une menace personnelle à laquelle se rattache nécessairement le reniement de leurs plus chères espérances ; ils s'inféodent pour jamais à César. C'est la quatrième phase : v. 12 *b*-16.

Strauss ne conteste pas absolument la valeur historique de cet admirable tableau. Il prétend seulement qu'on y trouve une haine des Juifs et une prédilection pour les païens qui ne s'expliquent que

1. Lightfoot, *Hor. Hebr. in Matth.* XXVII, 1 (t. II, p. 384).

2. Comp. particulièrement les mots ὥστε θανατῶσαι αὐτόν, c'est-à-dire : pour chercher les voies et moyens d'obtenir l'exécution de Jésus.

par les progrès que le christianisme avait faits au second siècle chez les Gentils. Il ne comprend nullement ce qui aurait pu inspirer à Pilate un tel intérêt pour Jésus, et il estime qu'il est beaucoup plus aisé d'expliquer le motif qui a porté l'évangéliste à prêter à Pilate ce sentiment que de rendre compte de ce sentiment chez Pilate lui-même. Il nous paraît que rien n'est plus propre à confirmer la vérité de ce récit et de l'histoire évangélique en général que l'essai désespéré qu'a fait Strauss, d'en reconstruire et les détails et l'ensemble au moyen des préjugés de la conscience chrétienne postérieure. L'Apocalypse connaît certainement déjà les progrès du christianisme chez les païens (ch. VII); et cependant elle ne traite pas les Gentils moins sévèrement que les Juifs. Pilate a ressenti, à la vue de Jésus, des impressions que ne comprend pas Strauss. Cela suffirait-il pour prouver que ces impressions n'appartiennent pas à l'histoire?

V. 28. « **Ils conduisirent donc Jésus de chez Caïphe au prétoire. Or c'était le matin. Et ils n'entrèrent point eux-mêmes dans le prétoire, afin de ne pas se souiller et de**[1] **pouvoir manger la Pâque.** » — Le *prétoire* était proprement le local où siégeait à Rome le préteur, quand il rendait la justice. On avait appliqué ce nom aux palais des gouverneurs romains dans les provinces. La plupart des interprètes admettent qu'il désigne ici le palais des Hérodes qui se trouvait dans la ville haute, sur la colline de Sion. On cite le passage de Josèphe, *Bellum jud.* II, 14, 8, mais à tort; car il est dit là : « Florus habitait alors (τότε) le palais royal; » ce qui prouve précisément que le gouverneur romain n'y habitait pas ordinairement. Il est plus probable que Pilate habitait un palais attenant à la citadelle Antonia, où stationnait la garnison romaine, à l'angle nord-ouest du Temple. C'est là que la tradition place le point de départ de la *Voie douloureuse.* — Πρωΐ, *de grand matin*, comprend le temps de 3 à 6 heures (Marc XIII, 35). Le barreau romain

1. ℵ A B C Δ retranchent le second ινα.

n'ouvrait en général ses séances qu'à 9 heures; mais, comme nous l'avons vu, Pilate était prévenu, dès la veille, de ce qui se passait, et il avait consenti à recevoir les Juifs à cette heure inaccoutumée. — Le scrupule qui empêche les Juifs d'entrer dans la maison du gouverneur, nous met de nouveau en face de la contradiction qui paraît exister entre le récit de Jean et celui des Synoptiques. Si, comme semblent le dire ces derniers, les Juifs avaient mangé la veille le repas pascal, comment expliquer qu'ils craignent, en se souillant par le contact d'une maison païenne, de ne pas pouvoir manger la Pâque? Les défenseurs de l'intuition synoptique rapportent ici l'expression *manger la Pâque* au repas sacré qui se célébrait tous les jours de la fête et qui se composait des pains sans levain et de la viande des sacrifices de prospérité. C'est dans ce sens que paraît être pris le mot *Pâque* Deut. XVI, 2. 3 : « *Tu sacrifieras la Pâque à l'Éternel, du menu et du gros bétail, et, avec cela* (la Pâque), *tu mangeras des pains sans levain pendant sept jours.* » 2 Chron. XXX, 22 (littéralement) : « *Et ils mangèrent la fête* (la Pâque) *pendant sept jours, offrant des sacrifices de prospérité et louant le Seigneur.* » On observe encore que, d'après le Talmud, la souillure qu'auraient contractée les Juifs, en entrant au prétoire, n'aurait duré que jusqu'à la fin du jour et ne les aurait pas empêchés de manger le repas pascal, qui tombait tout entier dans le jour suivant. Assurément, si ce passage était le seul d'où résultât le conflit entre nos évangiles, cette explication pourrait être admise. Mais il y a, comme nous le verrons, toute une série de passages dans le même sens; et la seule explication naturelle de l'expression *manger la Pâque* reste toujours : manger le repas pascal proprement dit. Le Nouveau Testament ne présente pas la moindre trace d'un autre sens que celui-là. Et, quant à la durée de la souillure, ce n'est pas

sur un passage de Maïmonide qu'il est possible d'argumenter sûrement, lorsqu'il s'agit du temps de Jésus. — La souillure de la maison païenne provenait sans doute de la présence du levain qui, dès la veille, avait disparu de toutes les maisons juives. Αὐτοί, *eux-mêmes*, les Juifs, évidemment, quoi qu'en dise Hengstenberg, en opposition à Jésus, qui fut immédiatement livré au gouverneur et introduit dans le prétoire. Dès ce moment, Pilate va des Juifs à lui et de lui aux Juifs.

V. 29-32. « **Pilate sortit**[1] **donc vers eux et dit**[2] **: Quelle accusation portez-vous contre cet homme**[3] **? 30 Ils lui répondirent en disant : Si ce n'était pas un malfaiteur**[4]**, nous ne te l'aurions pas livré. 31 Pilate leur dit donc : Prenez-le, vous, et jugez-le selon votre loi. Sur quoi les Juifs lui répondirent : Il ne nous est pas permis de mettre à mort personne. 32 Afin que s'accomplît la parole que Jésus avait dite**[5] **en faisant entendre de quelle mort il devait mourir.** » — Pilate était le cinquième gouverneur de Judée depuis la domination romaine. Il fut en charge de 26 à 37 après J.-C., sous Tibère et Caligula. Il était subordonné au proconsul de Syrie. Sa résidence était Césarée ; il se rendait à Jérusalem dans les temps de fêtes ; il aimait à déployer, aux yeux du peuple, en ces occasions, le faste de la majesté romaine. Philon (*Leg. ad Caïum*) le représente comme un homme orgueilleux, opiniâtre, intraitable. Cependant, il est probable que le fanatisme des Juifs fut la principale cause des démêlés qu'ils ne cessèrent

---

1. ℵ ajoute εξω après Πιλατος, B C L X Syr. avant προς αυτους, d'autres après.
2. ℵ B C L X : φησιν au lieu d'ειπεν.
3. ℵ B omettent κατα.
4. ℵ lit κακον ποιησας, B L κακον ποιων, au lieu de κακοποιος.
5. ℵ omet ον ειπεν.

d'avoir avec lui. «Tous les actes de Pilate qui nous sont connus, dit M. Renan, le montrent comme un bon administrateur.» Ce portrait est peut-être un peu flatté; mais il est confirmé en partie par le tableau de son gouvernement dans Josèphe, *Antiq.* XVIII, 2 - 4. Accusé de prévarication et de meurtre auprès de son chef, Vitellius, gouverneur de Syrie, il fut envoyé à Rome pour rendre compte. Eusèbe rapporte, sur le témoignage d'écrivains païens, qu'il se donna la mort sous Caligula. — Οὖν, *donc:* en conséquence de ce que les Juifs ne voulaient pas entrer vers lui.

La réponse des Juifs à Pilate (v. 30) est très-habile. Elle fait voir quelle position ils avaient décidé de prendre dès l'abord. Ils ont jugé; Pilate n'a autre chose à faire qu'à exécuter purement et simplement. De cette manière la perte du *jus gladii* se réduisait vraiment à peu de chose. Pilate était le bourreau; les Juifs restaient les juges. Pilate les comprend. Il les connaît. Il joue serré avec eux. Entrant en apparence dans leur pensée, charmé qu'il est de trouver ce moyen de se débarrasser de l'affaire, il leur dit: «Puisque vous voulez être seuls juges dans cette affaire, soit; prenez l'accusé et le punissez vous-mêmes, bien entendu dans les limites de votre compétence.» Le sanhédrin avait, en effet, le droit d'excommunier, de fouetter. Pilate les engage à faire usage de ce droit; ils le peuvent sans avoir recours à lui. Plusieurs interprètes pensent que Pilate les autorise réellement à mettre à mort Jésus, quoique avec cette réserve sous-entendue: «Si vous le pouvez et l'osez» (Hengstenberg). C'est faire dire à Pilate une absurdité. XIX, 6 ne prouve rien en faveur de ce sens, comme nous le verrons.

Cette réponse, qui remet chacun à sa place, force les Juifs à reconnaître leur dépendance, dès qu'il s'agit de peine capitale (v. 31). Et cette circonstance paraît signifi-

cative à l'évangéliste (v. 32); car, s'ils eussent été leurs propres maîtres, ou s'ils se fussent laissé entraîner, comme dans le meurtre d'Étienne, à agir comme s'ils l'étaient, Jésus aurait subi la peine juive et non le supplice romain: il eût été lapidé, mais non élevé de terre à la façon du serpent d'airain, comme il l'avait annoncé (III, 14; XII, 32).

V. 33-35. « **Pilate rentra donc dans le prétoire, et il appela Jésus et lui dit: Es-tu le roi des Juifs? 34 Jésus lui répondit: Dis-tu[1] cela de toi-même[2], ou est-ce que d'autres te l'ont dit de moi? 35 Pilate répondit: Suis-je Juif, moi? Ta nation et les principaux sacrificateurs[3] t'ont livré à moi; qu'as-tu fait?** » — Le récit de Jean présente évidemment ici une lacune. Car rien ne motive la question de Pilate à Jésus: « *Es-tu le roi des Juifs?* » Cette interpellation fait nécessairement supposer une parole des accusateurs de Jésus qui y a donné lieu. Cette supposition se change en certitude quand nous comparons le récit des Synoptiques, particulièrement celui de Luc. « *Nous l'avons trouvé*, disent les Juifs en abordant Pilate, *troublant la nation, défendant de payer le tribut à César, se disant le Christ, le roi* » (XXIII, 2). Luc a omis la première phase de l'accusation, celle que vient de raconter Jean; et il commence son récit au moment où les Juifs, de juges qu'ils prétendaient être, deviennent simples accusateurs et concèdent à Pilate sa vraie position. Il est bien évident que Jean, après avoir suppléé ce que les Synoptiques avaient omis, au v. 33 suppose connue l'accusation mentionnée par eux. On voit toujours mieux combien est intime la relation de son récit avec le leur.

A sa question Pilate attendait sans doute de Jésus une

1. ℵ: ειπας au lieu de λεγεις.
2. ℵBGL: απο σεαυτου au lieu de αφ' εαυτου.
3. ℵ: ο αρχιερευς.

réponse franchement négative. Mais la position n'était pas aussi simple qu'elle lui paraissait. Il y avait une distinction à établir. Dans le sens politique qu'un Romain devait donner au titre de *roi des Juifs,* Jésus pouvait certainement le repousser; mais dans le sens religieux dans lequel les Juifs devaient le prendre, Jésus devait l'accepter, quelles que pussent être les conséquences de cet aveu. Tout dépendait donc de la question de savoir si cette accusation partait d'une bouche juive ou païenne. La suite confirmera cette explication de la question adressée à Pilate par le Seigneur (voy. v. 36, 37). — On doit conclure de cette parole que Jésus n'avait pas entendu lui-même l'accusation des chefs, et que, par conséquent, il était déjà dans le prétoire, au moment où elle avait été proférée.

Pilate n'entend rien à cette distinction. Il s'impatiente : « Qu'ai-je à faire de toutes vos subtilités judaïques? » Il y a un mépris profond dans cette antithèse : ἐγώ... Ἰουδαῖος. Alors, abandonnant le jargon juif qu'il s'était un moment laissé imposer, il interroge comme un franc et simple Romain : « Voyons, au fait : qu'as-tu fait? »

V. 36 et 37. « **Jésus répondit : Mon règne n'est pas de ce monde. Si mon règne était de ce monde, mes serviteurs auraient combattu, afin que je ne fusse pas livré aux Juifs. Mais maintenant mon règne n'est pas d'ici-bas.** 37 **Là-dessus Pilate lui dit : Tu es donc roi? Jésus lui répondit : Tu le dis ; je suis roi ; je**[1] **suis né et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité**[2]**. Quiconque est de la vérité, entend ma voix.** » — Jésus reprend (v. 36) la question au point où l'a amenée

1. ℵ B L Y 10 Mnn. It$^{aliq.}$ omettent un des deux εγω.

2. ℵ μαρτυρηση περι της αληθειας.

le v. 34. V. 36 : dans le sens politique païen, il n'est pas roi. V. 37 : au sens religieux juif, il l'est. — L'expression ἐκ τοῦ κόσμου, *de ce monde*, n'est pas synonyme de ἐν τῷ κόσμῳ, *dans ce monde*. Le règne de Jésus se développe certainement ici-bas. Mais il ne tire pas son origine d'ici-bas, de la volonté humaine, et de la force humaine. Jésus en donne pour preuve la manière dont il s'est lui-même livré aux Juifs. Ses serviteurs sont cette foule d'adhérents qui l'avaient entouré le jour des Rameaux, et non pas seulement, comme l'entend Meyer, des êtres hypothétiques : les serviteurs que j'aurais dans ce cas. — On a essayé de donner à νῦν, *maintenant*, un sens temporel : « Mon règne n'est pas maintenant, mais il sera plus tard, de ce monde. » Mais, à l'avénement du Seigneur, son règne ne sera pas plus *de* ce monde qu'aujourd'hui. Νῦν doit être pris, comme souvent, dans le sens logique : il oppose la réalité, toujours actuelle, de la vérité au non-être de l'erreur.

Si, v. 37, on lit οὔκουν, *certainement pas*, il faut prendre ce mot interrogativement : « Tu n'entends donc certainement pas être roi! » Pilate se hâterait de profiter de la dénégation de Jésus v. 36 pour se débarrasser de l'affaire. Mais la fin du v. 36 : « *Mon règne...,* » et l'affirmation de Jésus v. 37 : « *Tu le dis,* » dans lequel il reprend et s'approprie le contenu de la parole de Pilate, parlent plutôt en faveur de l'accentuation οὐκοῦν : *donc.* « Tu es donc roi! Tu l'avoues! » — La formule d'affirmation employée par Jésus est étrangère au grec classique et même à l'Ancien Testament. Elle n'est usitée que chez les rabbins. — Ὅτι pourrait signifier *car :* « Tu le dis avec raison; car je le suis. » Cependant il est plus naturel d'expliquer : « Tu (le) dis que je suis roi. » L'importance de l'idée fait que Jésus sent le besoin de la reproduire tout au long. — Hengstenberg sépare entièrement de cette déclaration les paroles suivantes, qu'il applique uni-

quement à la charge *prophétique* de Jésus-Christ. Mais il est bien évident que Jésus veut expliquer par ce qui suit dans quel sens il est roi. Il fait la conquête du monde par le témoignage rendu à la vérité, et son peuple se recrute de tous les hommes qui ont le sens de la vérité. Il est naturel de faire porter le premier aussi bien que le second εἰς τοῦτο sur ἵνα, contrairement à la traduction d'Ostervald, Arnaud : « Je suis né pour cela (être roi). » — « *Je suis né* » se rapporte au fait de la naissance, qui lui est commun avec tous les hommes; « *je suis venu dans le monde,* » au caractère spécial qui le distingue comme venu d'En-Haut. — Le mode de conquête que Jésus dévoile ici à Pilate était l'opposé de celui par lequel s'était formée la puissance romaine, et Lange fait ressortir avec beaucoup de raison que, comme XII, 25 renfermait le jugement du génie grec, cette déclaration de Jésus à Pilate renferme celui du génie romain par l'Évangile. C'est ici l'accomplissement normal de la parole de saint Paul : « *L'homme spirituel juge toutes choses.* » — L'expression *être de la vérité* rappelle III, 21; VII, 17; VIII, 47; X, 16, etc. Par ce mot *quiconque*, Jésus s'adressait non plus au juge, mais à l'homme, dans Pilate (Hengstenberg).

V. 38. « **Pilate lui dit : Qu'est-ce que la vérité? Et après avoir dit cela, il sortit de nouveau pour aller vers les Juifs; et il leur dit : Pour moi, je ne trouve aucun crime en lui.** » — L'exclamation de Pilate n'est ni l'expression d'une soif ardente de la vérité (les Pères) ni celle du désespoir d'une âme qui l'a longtemps cherchée inutilement (Olshausen); c'est la profession d'un scepticisme frivole, tel qu'on le rencontre fréquemment chez l'homme du monde et particulièrement chez l'homme d'État. S'il eût sérieusement cherché la vérité, c'était le moment de la trouver. Mais ce dont il est convaincu maintenant, c'est que le per-

sonnage qu'il a devant lui peut être soit un rêveur soit un prophète, mais non un rival de César. Avec « ce large sentiment de justice et de gouvernement civil que, comme le dit M. Renan, le Romain le plus médiocre portait partout avec lui, » il déclare aux Juifs sa conviction de l'innocence de Jésus, quant à l'accusation politique élevée contre lui. C'eût été le moment pour lui de renvoyer Jésus absous purement et simplement. Mais, craignant de mécontenter les Juifs, qui avaient certaines raisons de l'accuser auprès de ses chefs, il cherche à éviter une mesure pareille et a recours successivement à trois expédients. Le premier fut le renvoi de l'affaire à Hérode, sous le prétexte de l'origine galiléenne de Jésus (Luc XXIII, 6-12). Le second fut celui que Jean rapporte sommairement, v. 39 et 40, et qui est raconté en détail dans les Synoptiques.

V. 39 et 40. « **Mais il est d'usage que je vous relâche un condamné, à la fête de Pâques. Voulez-vous que je vous relâche le roi des Juifs? 40 Tous[1] donc s'écrièrent de nouveau[2] disant: Non pas lui, mais Barabbas! Or Barabbas était un brigand.** » — Cette parole est rattachée immédiatement par Jean à celle du v. 38, parce que le renvoi à Hérode fut précédé, aussi bien que suivi (Luc XXIII, 13-15), d'une déclaration dans le sens de l'innocence de Jésus. Le récit très-abrégé que donne Jean de l'épisode de Barabbas, sert de trait d'union entre sa narration et celle des Synoptiques et présente la conduite de Pilate dans cette circonstance sous son vrai jour. — L'origine de la coutume à laquelle se rapporte l'offre de Pilate est inconnue. Il est probable que, puisque cet usage se rattachait à la fête de Pâques, il renfermait une allusion à la délivrance des Juifs

1. ℵ B L X 15 Mnn. omettent παντες.
2. G K U 50 Mnn. It[plerique] Syr. Cop. omettent παλιν.

de la captivité égyptienne. — Les mots ἐν τῷ πάσχα ne renferment nullement, comme le prétendent Lange, Hengstenberg, etc., la preuve que le repas pascal était déjà célébré. Le 14 nisan faisait déjà partie de la fête (voir à XIII, 1). — En faisant cette offre aux Juifs, Pilate comptait sur la sympathie du peuple pour Jésus qui s'était manifestée d'une manière si éclatante le jour des Rameaux. Il savait parfaitement, comme le dit Matth. XXVII, 18, que c'était par envie que les principaux l'avaient livré. — La dénomination de *roi des Juifs* renferme ici, comme v. 14, un mélange d'ironie et de sérieux : « Vous ne cessez de me redemander vos démagogues; réclamez donc de moi celui que vous proclamiez naguère votre roi, d'autant plus que, si jamais vous devez voir le roi que vous attendez, c'est bien celui-ci et non un autre. » Mais, est-il dit Marc XV, 11, « *les grands sacrificateurs soulevèrent le peuple, afin qu'il leur relâchât Barabbas.* » Les amis de Jésus restèrent muets, ou leur faible voix fut étouffée par celle des chefs et de leurs créatures. Ainsi s'explique le πάντες, *tous*, de Jean, qui répond au παμπληθεί de Luc. — Le πάλιν, *de nouveau*, dont l'authenticité est garantie par les principaux documents des deux familles, est remarquable. Jusqu'ici, dans le récit de Jean, les Juifs n'ont poussé aucune vociférations. Il en était autrement dans les Synoptiques. Comp. Marc XV, 8 : ἀναβοήσας ὁ ὄχλος, et Luc XXIII, 5. 10 : « *Ils insistaient, disant...; ils l'accusaient avec insistance.* » Encore ici, le récit de Jean suppose donc celui de ses devanciers. — Λῃστής ne signifie pas toujours *brigand*, mais en général *homme violent*. D'après Marc et Luc, il avait pris part à une émeute dans laquelle un meurtre avait été commis. La gravité du choix fait par le peuple est signalée par une de ces courtes propositions par lesquelles Jean aime à caractériser un moment particulièrement solennel. Comp. XI, 35; XIII, 30.

D'après le récit de Marc, ce serait le peuple qui aurait interrompu le procès de Jésus en réclamant spontanément l'application de la coutume par laquelle le gouverneur romain lui accordait en cette fête la grâce d'un prisonnier, et Pilate aurait profité de cet incident pour parvenir à son but, la libération de Jésus. Le fait ne peut s'être passé de la sorte qu'autant que les réclamants eux-mêmes auraient agi déjà dans l'intérêt de Jésus. Cela est-il admissible? Dans tous les cas, que cet incident ait été provoqué ou simplement exploité par Pilate, relâcher Jésus de cette manière, c'était commettre un déni de justice. Cette première faiblesse fut bientôt suivie d'une autre plus grave.

XIX, 1-3. « **Alors Pilate prit Jésus et le fit fouetter**[1]; 2 **et les soldats, ayant tressé une couronne d'épines, la placèrent sur sa tête et le revêtirent d'un manteau de pourpre**[2]; 3 **et ils disaient: Salut, roi des Juifs! Et ils lui donnaient des coups de verge.** » — Pilate était monté sur son tribunal pour prononcer la libération de Barabbas. Ce fut alors qu'il reçut le message de sa femme (Matth. XXVII, 19). Hengstenberg croit devoir placer aussi à ce moment le lavement des mains. Mais cet acte doit avoir accompagné le prononcé de la condamnation, qui n'eut lieu que plus tard (v. 13-16). — Après ces deux expédients, Pilate a recours à un troisième. La flagellation devait légalement précéder le supplice de la croix; elle en était le préliminaire obligé. C'est ce que prouvent une foule de passages de Josèphe et des historiens romains. Comp. aussi Matth. XX, 19; Luc XVIII, 33, où Jésus, en prédisant sa Passion, ne sépare point la flagellation de la croix. Pilate, se trouvant sur le tribunal, prononce la condamnation de Jésus à la

1. ℵ L X Cop. Sah.: λαβων .... εμαστιγωσε.

2. ℵ B L U X Δ 20 Mnn. It$^{\text{plerique}}$ Vg. Cop. Sah. ajoutent ici και ηρχοντο προς αυτον.

peine du fouet, mais uniquement dans l'espoir de détourner de lui le dernier supplice en provoquant en sa faveur la pitié du peuple. Jean seul nous fait comprendre la portée de cet acte dans la pensée de Pilate et le présente, aussi bien que la scène de Barabbas, sous son vrai jour. — La flagellation telle qu'elle se pratiquait chez les Romains était une peine si cruelle que bien souvent le condamné y succombait. Le fouet était formé de baguettes ou de lanières dont l'extrémité était armée de morceaux d'os ou de plomb. Le condamné recevait les coups attaché à un petit poteau de manière à avoir le dos courbé et la peau tendue. — Les mauvais traitements racontés v. 2 et 3 sont uniquement le fait des soldats. C'est une parodie de la royauté juive. La couronne d'épines, le manteau de pourpre, la salutation, tous ces outrages s'adressent bien moins à Jésus personnellement, qu'à son peuple dont l'espérance messianique est persiflée en la personne de celui qui a prétendu la réaliser. Pilate laisse faire, et poursuit son but :

V. 4-6. **« Pilate sortit donc[1] de nouveau et leur dit : Voici, je vous l'amène dehors, afin que vous sachiez que je ne trouve aucun crime en lui[2]. 5 Jésus sortit, portant la couronne d'épines et le manteau de pourpre. Et il leur dit : Voici[3] l'homme. 6 Lors donc que les principaux sacrificateurs et les huissiers le virent, ils s'écrièrent : Crucifie, crucifie-le[4] ! Pilate leur dit : Prenez-le vous-mêmes et le crucifiez ; car, pour moi, je ne trouve pas de crime en lui. »** — La flagellation avait eu lieu dans

1. Les byzantins et ℵ lisent εξηλθεν ουν. A B K L X : και εξηλθεν. D $^{*}_{*}$ * Γ plusieurs Mnn. It$^{\text{plerique}}$ Vg$^{\text{plerique}}$ Cop. : εξηλθεν tout court.

2. ℵ : οτι αιτιαν ουχ ευρισκω.

3. ℵ B L X Y : ιδου au lieu de ιδε.

4. T. R. omet avec ℵ B L quelques Mnn. Vg$^{\text{plerique}}$ αυτον, après σταυρωσον, que lisent 13 Mjj. les Mnn. et les Vss.

le prétoire; lorsqu'elle est terminée, Pilate sort le premier, suivi de Jésus. Ce spectacle devait infailliblement, dans la pensée de Pilate, faire éclater enfin la compassion du peuple et lui fournir ainsi le point d'appui dont il avait besoin contre la haine sacerdotale. Dans l'expression : « *Voici l'homme,* » l'admiration se mêle certainement à la pitié; et l'on ne peut méconnaître ici l'impression profonde que l'accusé avait faite sur son juge (comp. v. 8). Mais une fois encore le calcul de Pilate est déjoué; et il se retrouve en face de la volonté arrêtée des chefs de pousser les choses jusqu'au bout, sans se contenter d'un demi-supplice. Les concessions n'ont fait que les enhardir. Plein à la fois d'indignation et de dépit, Pilate leur dit alors : « *Prenez-le, vous, et le crucifiez!* » ce qui ne peut signifier, dans ce contexte, que : « Faites, si vous le voulez, à vos risques et périls; pour moi, je ne participerai pas à un pareil acte! » Ce mouvement était noble; il n'en devait pas moins rester impuissant. Pilate avait déjà déserté trois fois le terrain du droit strict, sur lequel seul il eût pu tenir tête à la pression violente qui s'exerçait sur lui.

Les Juifs, comprenant bien qu'il ne faut pas prendre au sérieux une permission ainsi donnée et résolus à obtenir de lui ce qu'ils réclament, ont recours à une nouvelle manœuvre :

V. 7-9. « **Les Juifs lui[1] répondirent : Nous avons une loi; et d'après notre[2] loi, il doit mourir; car il s'est fait lui-même Fils de Dieu.** 8 **Lorsque Pilate eut entendu cette parole, sa frayeur augmenta.** 9 **Et il rentra[3] dans le prétoire et dit à Jésus : D'où es-tu? Mais Jésus ne lui donna point de réponse.** » — Les Romains laissaient,

1. ℵ omet αυτω.
2. ℵ B D $*_{*}$ L Δ $It^{plerique}$ Vg. Or. omettent ημων.
3. ℵ omet παλιν.

en général, aux peuples vaincus la jouissance de leurs lois et de leurs institutions nationales. C'est à ce point de vue que se placent les Juifs; ils en appellent à l'article de leur code (Lév. XXIV, 16) qui condamne à mort les blasphémateurs et réclament de Pilate l'application de cet article. Ce n'est point un retour à la position qu'ils avaient essayé de prendre en commençant; car ils consentent maintenant à formuler le délit et par conséquent à le soumettre à l'enquête du gouverneur : « *Il s'est fait Fils de Dieu.* » Mais ces mots ne font que confirmer le pressentiment qui alarme dès longtemps le cœur de Pilate. Le message qu'il avait reçu de sa femme, ce qu'il avait entendu raconter des miracles de Jésus, le caractère mystérieux de ce personnage, tout cela lui paraît s'expliquer par cette qualité de Fils de Dieu. Si cet être extraordinaire était vraiment un Dieu apparu sur la terre! La vérité se présente naturellement à son esprit sous la forme des superstitions païennes, et l'on sait que rien n'est plus proche de la superstition que le scepticisme. Sentant le besoin de s'entretenir en particulier avec Jésus, Pilate le ramène dans le prétoire. La question : « *D'où es-tu?* » ne peut se rapporter à l'origine terrestre de Jésus; Pilate savait bien qu'il était de Galilée. Le sens est donc certainement : « Es-tu de la terre ou du ciel? » On s'est étonné du silence de Jésus. Selon les uns, il se tait parce qu'il ne veut pas, en répondant selon la vérité, entretenir une superstition païenne dans l'esprit de Pilate; selon d'autres, il refuserait de répondre parce que ce serait ici une question de curiosité; Luthardt pense qu'il ne veut pas, en se révélant à Pilate, empêcher les plans de Dieu de s'accomplir. La vraie réponse nous paraît résulter de ce qui précède : Pilate en savait assez sur son compte pour le libérer. Les Juifs, en changeant d'accusation, comme ils le faisaient en ce moment, se condamnaient eux-mêmes. Il ne restait plus

au juge qu'à faire son office, en libérant l'accusé, qui qu'il pût être. Si, après l'avoir flagellé innocent, il le crucifiait Fils de Dieu, c'était à la fois son crime et sa punition. Du reste, Hengstenberg observe avec raison que ce silence était à lui seul une réponse. Si la prétention dont les Juifs accusaient Jésus, n'eût pas été fondée, c'était son devoir de la nier expressément.

V. 10 et 11. « **Pilate lui dit[1] : Tu ne me parles pas? Ne sais-tu pas que j'ai le pouvoir de te crucifier[2] et que j'ai le pouvoir de te relâcher[3]? 11 Jésus répondit[3] : Tu n'aurais[4] aucun pouvoir sur moi, s'il ne t'était donné d'En-Haut; c'est pourquoi celui qui me livre[5] à toi, est coupable d'un plus grand péché.** » — Pilate sent que ce silence renferme un reproche. Il affecte de se redresser de toute sa hauteur de juge et de gouverneur romain. De là le ἐμοί, *à moi*, en tête, et la répétition des mots: « *J'ai le pouvoir.* » — La meilleure leçon est certainement celle qui place σταυρῶσαι avant ἀπολῦσαι. L'idée du supplice imminent domine tellement l'entretien qu'elle reparaît dans les premiers mots de la réponse de Jésus (v. 11) : « *Tu n'aurais aucun pouvoir* (littéralement) *contre moi, si....* » Jésus fait sentir à Pilate, qui ne parle que de son pouvoir, sa dépendance et sa responsabilité : le mot « *donné* » est opposé à « *j'ai.* » Cette fois Jésus parle. Il se redresse aussi de son côté; il se pose en juge de ses juges, et, comme s'il était déjà assis sur son tribunal, il pèse Pilate et le sanhédrin dans sa balance. Le διὰ τοῦτο, *à cause de cela,*

---

1. ℵ A plusieurs Mnn. Syr. Cop. omettent ουν que lit T. R. avec les autres Mjj. et Vss.
2. ℵ A B E Syr. lisent απολυσαι σε .... σταυρωσαι σε.
3. ℵ B D $^{*}_{*}$ L It$^{aliq.}$ Syr. ajoutent αυτω.
4. ℵ A D $^{*}_{*}$ L Y Λ 10 Mnn. Cop. : εχεις au lieu d'ειχες.
5. ℵ B E U Δ Λ It. Vg. : παραδους au lieu de παραδιδους.

est expliqué par les mots précédents : « Parce que le pouvoir que tu exerces t'est donné, tandis que le pouvoir de celui qui me livre à toi est usurpé. » Dieu lui-même, en assujettissant son peuple à la puissance romaine, avait placé politiquement le roi des Juifs sous la juridiction impériale. Mais le sanhédrin, au contraire, en s'emparant de la personne de son roi et en le livrant à l'autorité étrangère, s'arrogeait un droit que Dieu ne lui avait point départi et commettait un acte de félonie théocratique. — « *Celui qui me livre à toi* » n'est ni Judas — Jésus ne pourrait pas dire *à toi* — ni Caïphe, qui n'agit qu'au nom du corps qu'il représente et qui n'est pas nommé dans toute cette scène. C'est évidemment le sanhédrin et le peuple juif représenté par ce corps. — L'explication que nous venons de donner de cette parole de Jésus se rapproche de celle de Calvin : « Celui qui me livre à toi est le plus coupable des deux, parce qu'il se sert *criminellement* de ton *légitime* pouvoir. » Plusieurs interprètes pensent que Jésus veut distinguer entre la fonction de juger, qui est officielle, et celle d'accuser, qui est volontaire. C'est moins naturel. Les autres explications ne rendent pas compte du διὰ τοῦτο. Ainsi : Pilate est moins coupable « parce qu'il pèche par faiblesse plutôt que par méchanceté » (Euthymius) ; — « parce qu'il a moins de connaissance que les Juifs » (Grotius). — Bien loin de s'irriter de cette réponse, Pilate est saisi de la majesté qui y respire : de là la dernière et quatrième phase du procès.

V. 12. **« Dès ce moment Pilate cherchait à le délivrer ; mais les Juifs criaient[1], disant : Si tu délivres cet homme, tu n'es pas ami de César ; car quiconque se fait roi, s'oppose à César. »** — Ἐκ τούτου, proprement : dès et en

1. Au lieu d'εκραζον, A I L M Y 24 Mnn. Or. : εκραυγαζον. B D *,* 13 Mnn. εκραυγασαν. ℵ : ελεγον au lieu d'εκραζον λεγοντες.

vertu de ce mot-là. Comp. VI, 66. — Jean semble dire que tous les efforts précédents de Pilate dans le but de délivrer Jésus n'étaient rien en comparaison de ceux qu'il fit sous l'impression de cette parole qu'il venait d'entendre. Mais les Juifs tenaient en réserve une arme qu'ils avaient résolu de n'employer qu'à la dernière extrémité : celle de l'intimidation personnelle. L'empereur régnant, Tibère, était le plus soupçonneux des despotes. L'accusation de haute trahison était toujours bien accueillie de ce tyran. *Majestatis crimen*, dit Tacite, *omnium accusationum complementum erat* (*Ann.* III, 38). Voilà le péril dont les Juifs menacent Pilate. Ce terme équivoque de *roi des Juifs*, qui donnait aux yeux des païens une couleur toute politique à l'œuvre de Jésus, ne pouvait manquer de produire son effet sur Tibère, et Pilate passerait ainsi à ses yeux pour avoir soustrait au supplice un adversaire de l'autorité impériale. Son procès serait bientôt jugé; il le savait bien. Il est vrai que faire jouer ce ressort, c'était, de la part des Juifs, renier la notion même du Messie, et s'inféoder pour jamais à l'empire. Une telle victoire était un suicide. Aussi est-il aisé de comprendre que, dans leur plan de bataille, ils eussent réservé cette manœuvre pour la dernière.

V. 13 - 16. **« A l'ouïe de cette parole[1] Pilate fit sortir Jésus et s'assit sur le tribunal, dans le lieu appelé le Pavé et en hébreu Gabbatha[2]. 14 Or c'était la préparation de la Pâque et environ[3] la sixième[4] heure. Et il dit aux Juifs : Voici votre roi ! 15 Eux s'écrièrent[5] : Ote,**

1. T. R. lit avec K S U Δ une partie des Mnn. Syr. τουτον τον λογον. Tous les autres : τουτων των λογων.

2. ℵ : Γολγοθα.

3. Les Mss. se partagent entre ως et ωσει.

4. Au lieu de εκτη, D *,* L X Δ 3 Mnn. lisent τριτη.

5. Au lieu de οι δε εκραυγασαν, ℵ lit οι δε ελεγον, B L X εκραυγασαν ουν εκεινοι.

ôte, crucifie-le! Pilate leur dit: Crucifierai-je votre roi? Les principaux sacrificateurs répondirent: Nous n'avons pas d'autre roi que César. 16 Alors il le leur livra pour être crucifié. » — Devant cette menace, Pilate baisse la tête et se résigne. Sans dire un mot de plus, il fait amener Jésus hors du prétoire; car la sentence devait être prononcée en présence de l'accusé; et il monte une seconde fois sur son tribunal. — Λιθόστρωτον, proprement: *lieu pavé en pierres.* Là se trouvait probablement un de ces pavés de mosaïque sur lesquels les magistrats romains avaient coutume de placer leur tribunal. — Le nom Γαββαθᾶ n'est point la traduction de λιθόστρωτον; c'est un mot araméen qui signifie *éminence, colline.*

Jean intercale ici l'indication du jour et de l'heure où la sentence fut prononcée. Dans quel but? Serait-ce à cause de la solennité et de l'importance de ce moment? Ou bien veut-il expliquer par là l'impatience des Juifs, qui se manifeste au v. 15, de voir ce long procès se terminer enfin, et le supplice se consommer avant la fin de cette journée? La solution de cette question dépend en partie du sens de ces mots: « *C'était la préparation de la Pâque.* » Les interprètes qui essaient de ramener Jean au sens apparent des Synoptiques, dans la question du jour de la mort de Christ, donnent à παρασκευή le sens technique qu'il a souvent dans Josèphe et dans le Nouveau Testament: le vendredi, comme préparation du sabbat. Comp. Matth. XXVII, 62; Luc XXIII, 54; et surtout Marc XV, 42: παρασκευὴ ὅ ἐστι προσάββατον. Et ils font signifier à la locution παρασκευὴ τοῦ πάσχα: *le vendredi de la semaine pascale.* Malgré tout le luxe d'érudition déployé en dernier lieu par Hengstenberg pour défendre cette interprétation, dès qu'on se remet simplement en face du texte, on sent combien elle est forcée. Si, comme le prétend ce savant, Jean ne veut que dési-

gner le jour de la *semaine* où Christ est mort, à quoi bon ajouter le complément τοῦ πάσχα, qui n'apprenait rien au lecteur et qui n'était propre qu'à rendre le terme de *préparation* plus équivoque encore qu'il ne l'était, pour tous ceux qui ne connaissaient pas la terminologie juive. Le seul sens admissible est : « C'était la préparation de la Pâque, » c'est-à-dire ce 14 nisan, dans lequel on préparait la célébration du repas pascal en immolant l'agneau. Cette date ainsi comprise concorde avec XIII, 1. 29; XVIII, 28; elle nous conduit, aussi bien que ces passages, à l'idée que le repas pascal n'était point encore célébré et sert à expliquer tout ce qui suivra (v. 31. 36 et 42).

D'après Jean, la sentence de Jésus fut prononcée à la sixième heure, c'est-à-dire vers midi. Il est difficile d'accorder cette détermination avec le récit de Matthieu, d'après lequel à midi Jésus était depuis un certain temps sur la croix, et surtout avec Marc XV, 25, où il est dit que ce fut à neuf heures du matin que Christ fut crucifié. La leçon τρίτη dans quelques Mss. de Jean est évidemment une correction destinée à concilier les deux récits. Eusèbe a supposé que quelque ancien copiste avait confondu le signe 3 (Γ′) avec le signe 6 (ϛ′). Cette supposition est arbitraire. Quelques modernes ont pensé que Jean compte les heures à la manière du Forum romain où l'on commençait le jour à minuit. La sixième heure serait ainsi six heures du matin. Mais il est impossible d'admettre que les comparutions devant Anne, Caïphe, au Temple, chez Hérode et chez Pilate, aient eu lieu avant six heures du matin. Rappelons-nous plutôt que, comme le dit Lange, les apôtres n'avaient pas la montre en main. On divisait en gros le jour, comme la nuit, en quatre portions, de trois heures chacune. C'est ce qui explique pourquoi il n'est presque fait mention, dans tout le Nouveau Testament, que des troisième, sixième et

neuvième heures (comp. Matth. XX, 3. 4), et pourquoi aussi, comme le remarque Hengstenberg, les expressions *à peu près*, *environ*, y sont si fréquentes (Matth. XXVII, 46; Luc XXIII, 44; Jean IV, 6; Act. X, 3. 9). Cela posé, il n'est plus si difficile de comprendre les indications différentes fournies par Marc et Jean. Mais il faut encore tenir compte d'une circonstance importante, relevée par Lange: c'est que Matthieu et Marc envisagent la flagellation de Jésus comme le commencement réel de son supplice et identifient les deux actes judiciaires, distingués par Jean, par lesquels Pilate ordonna cette peine préliminaire, puis prononça la sentence de mort proprement dite.

On a vu une ironie dans cette parole de Pilate : « *Voilà votre roi.* » S'il en était ainsi, le sarcasme serait, en tous cas, à l'adresse des Juifs, non de Jésus. Envers ce dernier, Pilate se montre constamment plein de bienveillance et même de respect. Mais cette parole n'est peut-être pas, de sa part, dénuée de sérieux. Pilate a compris que les Juifs sont un peuple à part et que, s'il est un homme par lequel cette nation doive remplir dans le monde une grande mission, c'est celui-ci. La rage des chefs s'accroît à l'ouïe de cette déclaration. Les trois aoristes impératifs expriment l'impatience, la hâte d'en finir. Avant de céder définitivement, Pilate retourne encore une fois le poignard dans la plaie : « *Crucifierai-je votre roi?* » Il semble vouloir se venger de l'acte de bassesse auquel on le contraint. Les Juifs se trouvent ainsi poussés à la déclaration décisive par laquelle ils prononcent eux-mêmes l'abolition de la théocratie et l'absorption d'Israël dans le monde des Gentils. Eux qui ne nourrissent qu'une pensée : le renversement du trône de César par le Messie, ils se laissent entraîner par la haine jusqu'au point de s'écrier devant le représentant de l'empereur : « *Nous n'avons d'autre roi que César!* »

Après ce mot-là, tout est dit. Israël vient de se livrer; Pilate lui livre Jésus. C'est ici, sans doute, qu'il faut placer les faits racontés par Matthieu (XXVII, 24. 25): Pilate se lave les mains, et le peuple appelle sur lui-même la vengeance du sang qui va être versé. — Le mot *alors* (v. 16) a une certaine solennité : « Après avoir entendu cette déclaration. » — Dans le terme *il livra* est compris le prononcé du jugement. La sentence était ordinairement très-brève : *Ibis ad crucem.*

L'astuce, la persévérance, la méchanceté raffinée du sanhédrin, représenté sans doute par l'habile Caïphe; la lutte que se livrent dans le cœur de Pilate l'admiration, la foi naissante, la crainte qu'il a des Juifs, et le souvenir des injustices qu'il a à se reprocher dans le gouvernement de ce peuple; ces deux caractères, l'un d'une noirceur diabolique, l'autre d'une lâcheté digne de pitié, contrastant l'un et l'autre avec la calme majesté de Christ, tout cela forme un tableau d'une grandeur dramatique et d'une vérité psychologique admirables. On peut appeler ce récit le chef-d'œuvre de Jean.

TROISIÈME SECTION.

XIX, 17-42.

Le supplice de Jésus.

1° La croix : v. 17-30; 2° Le brisement des jambes: v. 31-37; 3° L'ensevelissement de Jésus : v. 38-42.

1. *La croix :* v. 17-30.

Jean ne veut pas présenter le tableau complet du supplice de Jésus. Il relève quelques circonstances omises par ses devanciers et en même temps complète et précise leurs récits. Les v. 17 et 18 sont un résumé très-concis de la narration synoptique.

V. 17 et 18. « **Or**[1] **ils prirent Jésus et l'emmenèrent**[2]; **et, portant sa croix**[3], **il s'achemina hors de la ville, au lieu appelé la place du crâne, en hébreu Golgotha, 18 où ils le crucifièrent, et deux autres avec lui, un de chaque côté, Jésus au milieu.** » — Sujet de *ils prirent:* les Juifs, par les mains des soldats. — D'après d'anciens témoignages, les condamnés devaient porter eux-mêmes leur croix. C'est ce que suppose d'ailleurs l'expression figurée employée par Jésus dans les Synoptiques : « *Si quelqu'un veut venir après moi...., qu'il se charge de sa croix* » (Matth. XVI, 24 et parallèles). Jean seul mentionne ce trait des souffrances de Jésus. Et il ne contredit point, en cela, les Synoptiques, qui racontent que Simon de Cyrène fut requis d'accomplir cet office. Car le participe βαστάζων, *portant*, se lie étroitement au verbe ἐξῆλθεν, *il sortit.* Au moment du départ, Jésus fut soumis à la règle commune. L'incident de Simon n'arriva que plus tard. — Moïse avait interdit les exécutions capitales dans l'enceinte du camp (Lév. XXIV, 14; Nomb. XV, 35). Et l'on était resté fidèle à l'esprit de cette loi, en mettant à mort les criminels hors de l'enceinte des villes (1 Rois XXI, 13; Act. VII, 58). C'est sur cet usage qu'est fondée l'exhortation Hébr. XIII, 12. 13. Ἐξῆλθεν signifie donc : *il sortit de la ville.* Le Saint-Sépulcre se trouve aujourd'hui assez avant dans l'intérieur de la ville; mais le mur d'enceinte peut avoir été déplacé. — Le nom de *place du crâne* ne vient point des exécutions qui avaient lieu en cet endroit (il faudrait le pluriel κρα-

1. Les Mss. se partagent entre δε et ουν.

2. Au lieu de και απηγαγον que lit avec A M U plusieurs Mnn. It$^{aliq.}$ Vg. Syr. le T. R., 9 Mjj. 130 Mnn. lisent και ηγαγον. B L X plusieurs Mnn. It^{plerique} Cop. retranchent ces mots. ℵ : οι δε λαβοντες τον I. απηγαγον αυτον.

3. Au lieu d'αυτου, B X : αυτω, ℵ L : εαυτω.

νίων), mais de la forme arrondie et de l'aspect nu de la colline. *Golgotha :* de גֻּלְגֹּלֶת, en araméen גֻּלְגַּלְתָּא, *crâne*, de גָּלַל, *rouler*. — Hengstenberg fait observer que le mot ἑβραϊστί se trouve quatre fois dans notre évangile, deux fois dans l'Apocalypse, nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament.

La croix avait la forme d'un T. Elle était peu élevée (voir v. 29). Le condamné était amené à la hauteur convenable au moyen de cordes (*in crucem tollere*) ; puis on lui clouait les mains. Pour qu'elles ne fussent pas déchirées, le corps reposait sur un billot de bois fixé au fût de la croix et sur lequel le condamné était comme à cheval. On a longuement discuté, dans les temps modernes, la question de savoir si les pieds aussi étaient cloués. Les passages des anciens réunis par Meyer (voir l'explication de Matth. XXVII, 35) prouvent que, dans la règle, les pieds étaient cloués. Et Luc XXIV, 39 doit faire admettre qu'il en fut ainsi de Jésus. On vivait ordinairement sur la croix une douzaine d'heures, quelquefois jusqu'au troisième jour.

Ce supplice réunissait au plus haut degré les douleurs et l'infamie de tous les autres supplices. *Crudelissimum teterrimumque supplicium*, dit Cicéron (*in Verrem*). L'inflammation croissante des plaies, la position contre nature, l'immobilité forcée et la rigidité des membres qui en résultait, les congestions locales, surtout à la tête, l'angoisse inexprimable résultant du trouble de la circulation, une fièvre et une soif ardentes torturaient le condamné sans le tuer. — Il est difficile de savoir si c'étaient les Juifs qui avaient demandé l'exécution des deux autres condamnés, afin de rendre plus complet l'opprobre de Jésus, ou si c'était Pilate qui l'avait ordonnée spontanément, afin de figurer le peuple juif crucifié à droite et à gauche de son

roi. — D'après Hengstenberg, l'expression ἐντεῦθεν καὶ ἐντεῦθεν ne se retrouve, dans tout le Nouveau Testament, que Apoc. XXII, 2.

V. 19 - 22. « **Pilate fit aussi faire une inscription et la fait mettre[1] au haut de la croix; il y était écrit : Jésus de Nazareth, le roi des Juifs. 20 Beaucoup de Juifs lurent cette inscription, parce que le lieu où Jésus fut crucifié était près de la ville; et elle était écrite en hébreu, en grec et en latin[2]. 21 Les grands sacrificateurs des Juifs disaient donc à Pilate : N'écris pas : Le roi des Juifs[3], mais qu'il a dit : Je suis roi des Juifs. 22 Pilate répondit : Ce que j'ai écrit, je l'ai écrit.** » — Jean complète ici le récit très-abrégé des Synoptiques. D'après la coutume romaine le *cruciarius* portait, en se rendant au supplice, un écriteau (*titulus*, τίτλος, ἐπιγραφή, αἰτία) qui renfermait l'indication de son crime et qui était ensuite fixé à la croix. Pilate profita de cet usage pour stigmatiser les Juifs en proclamant ce malfaiteur leur roi. — Saint Luc fait aussi mention des trois langues dans lesquelles était rédigée cette inscription. L'hébreu était la langue nationale, le grec la langue la plus généralement comprise, et le latin celle du souverain. Jésus, au degré le plus profond de son abaissement, se trouva ainsi proclamé roi dans la langue des trois plus grands peuples du monde. — L'expression « *les grands sacrificateurs des Juifs* » (v. 21) est remarquable. Elle ne se retrouve nulle part. Hengstenberg ne paraît pas se tromper en l'expliquant par un contraste intentionné avec celle de *roi des Juifs*. C'était bien entre ces deux puissances théocratiques qu'était la lutte. — L'im-

1. A K 12 Mnn. : επεθηκεν pour εθηκεν.

2. Au lieu de εβρ., ελλην., ρωμ., B L X 8 Mnn. Cop. Sah. lisent εβρ., ρωμ., ελλην.

3. ℵ omet v. 20 et 21 jusqu'à αλλ' οτι non compris.

parf. *ils disaient* caractérise la tentative qui échoue. — Le prés. *n'écris pas* est celui de l'idée. Pilate y répond par le parfait deux fois répété : *j'ai écrit.* C'est le parfait du fait accompli. Nous retrouvons ici le Pilate que caractérise Philon : τὴν φύσιν ἀκαμπής (Hengstenberg).

V. 23 et 24. **« Les soldats, après avoir crucifié[1] Jésus, prirent donc ses vêtements, et en firent quatre parts, une pour chaque soldat, puis la tunique[2]; or la tunique était sans couture, d'un seul tissu depuis le haut jusqu'en bas. 24 Ils se dirent donc les uns aux autres[3] : Ne la déchirons pas; mais tirons au sort à qui l'aura; afin que s'accomplît l'Écriture qui dit[4] : « Ils ont par-« tagé entre eux mes vêtements, et ils ont jeté le sort « sur ma robe. » Voilà donc ce que firent les soldats. »** — Encore ici, Jean complète ses devanciers, quant à la description de la tunique et quant à l'accomplissement de la prophétie. La loi romaine *de bonis damnatorum* adjugeait aux exécuteurs les vêtements des condamnés. Le détachement se composait comme d'ordinaire[5] de quatre hommes. Les soldats firent deux opérations. Ils répartirent entre eux les différentes pièces d'habillement telles que le bonnet, la ceinture, le vêtement de dessus, les sandales. Puis, comme le vêtement proprement dit, la tunique, était une pièce trop considérable pour figurer dans l'une de ces quatre parts, ils jetèrent le sort sur ce vêtement. Cette tunique était sans doute un don des femmes qui servaient Jésus (Luc VIII, 2. 3; Matth. XXVII, 55). Elle était tissée dans toute son étendue, comme le vêtement des prêtres d'après

1. Au lieu de οτε εσταυρωσαν, ℵ : οι σταυρωσαντες.
2. ℵ omet και τον χιτωνα.
3. ℵ : αυτους au lieu d'αλληλους.
4. ℵ B l[plerique] omettent η λεγουσα.
5. Philon, *in Flaccum*, p. 981; Act. XII, 4.

Josèphe. C'est par cette raison qu'il eût été impossible de la partager (*donc*, v. 24), et qu'il fallut employer le sort. Ainsi se réalisa jusqu'au dernier trait de lettre ce qu'avait décrit le psalmiste en traçant le tableau du roi d'Israël au comble de sa souffrance. La critique prétend, il est vrai, que les deux membres du verset cité (Ps. XXII, 19) sont complètement synonymes, et que Jean est le jouet de son imagination en voulant distinguer soit entre les verbes *partager* et *jeter le sort*, soit entre les substantifs ἱμάτια et ἱματισμός. Mais une étude plus approfondie du parallélisme, dans la poésie hébraïque, fait voir que le second membre complète toujours par une nuance ou par une idée nouvelle le sens de la première proposition. La répétition pure et simple de la même idée ne serait-elle pas une tautologie intolérable? Ainsi, dans ce verset, l'opposition entre le plur. בְּגָדִים et le sing. לְבוּשׁ est manifeste. Le premier terme désigne les différentes pièces composant l'habillement de dessus, et le second, le vêtement proprement dit, après l'enlèvement duquel on est entièrement nu, la tunique. Le passage Job XXIV, 7-10 confirme pleinement cette distinction. La gradation des deux verbes n'est pas moins réelle. C'est déjà une grande humiliation que de voir ses vêtements partagés. Après cela, le condamné doit se dire qu'il n'a plus qu'à mourir. Mais quelle humiliation plus grande que de voir ses vêtements devenir l'objet du sort et d'être ainsi soi-même transformé en un vil jouet! David avait contemplé en esprit ces deux gradations, et Jean fait remarquer que dans le supplice de Jésus elles se sont littéralement reproduites, l'une et l'autre, et cela par le ministère des agents les plus grossiers et les plus aveugles. Certes, les soldats romains n'y ont pas mis du leur; c'est ici la main de Dieu. C'est cette dernière idée sur laquelle Jean veut appuyer en terminant le récit de cette scène par ces mots: « *Voilà donc*

ce que firent les soldats. » Le gouverneur romain avait proclamé Jésus le roi des Juifs ; les soldats romains, sans le vouloir, le signalèrent à leur tour comme le second David.

D'après Strauss, dans sa nouvelle *Vie de Jésus* (p. 579 et suiv.), après que la croix eut renversé les prétentions messianiques de Jésus, l'Église chercha à les maintenir en découvrant dans l'Ancien Testament l'idée du Messie souffrant. Les Ps. XXII et LXIX devinrent le texte du récit de la Passion, et l'on inventa toute espèce de détails destinés à faire cadrer l'histoire avec la prophétie ainsi comprise. C'est ce qui arriverait ici à Jean. — Ce système est bien compliqué. D'un côté les faits créent l'exégèse; de l'autre l'exégèse crée les faits. N'est-il pas plus naturel d'admettre que, les faits étant parfaitement constatés, on chercha et parvint à les retrouver, à tort ou à raison, dans l'Ancien Testament? Quant au Ps. XXII, il sera toujours difficile de démontrer qu'un juste quelconque de l'ancienne alliance ait pu espérer, comme effet de sa délivrance du supplice, la conversion des peuples païens et l'établissement du règne de Dieu jusqu'au bout de la terre (Ps. XXII, 23-32).

V. 25-27. « **Or près de la croix de Jésus se tenaient sa mère et la sœur de sa mère, Marie[1], femme de Clopas, et Marie-Madeleine. 26 Jésus donc, ayant vu sa mère[2] et à côté d'elle le disciple qu'il aimait, dit à sa mère[3] : Femme, voilà[4] ton fils. 27 Puis il dit au disciple: Voilà[5] ta mère. Et dès cette heure[6], ce disciple la prit chez lui.** » — Ce trait est raconté par Jean seul. Matthieu et Marc disent seulement qu'un certain nombre de femmes galiléennes se tenaient à quelque distance de la croix « *regardant de loin.* » Il paraît, d'après Jean, que quelques-unes,

1. Syr. et Vss. persane et éthiopienne lisent και devant Μαρια η τ. Κ.
2. ℵ omet les mots I. ουν ιδων την μητερα.
3. ℵ B L X It$^{alig.}$ omettent αυτου.
4. Les Mss. se partagent entre ιδε et ιδου.
5. B L 12 Mnn. lisent ιδε au lieu de ιδου.
6. A E 40 Mnn. Sah. : ημερας au lieu de ωρας.

spécialement nommées, et particulièrement la mère de Jésus, avec Jean, qui lui servait d'appui, se tenaient rapprochées de la croix. Παρά ne veut pas dire *au pied*, mais *auprès de ;* la croix était peu élevée (v. 29). — Nous avons dit déjà, dans l'introduction (t. I, p. 60), que Wieseler, se rattachant à la leçon de la *Peschito* (voir note 1), trouve quatre femmes, et non pas trois, dans ce passage. On évite par là l'inconvénient de rencontrer ici deux sœurs portant le même nom. Quant à la sœur anonyme de la mère de Jésus, ce serait, selon Wieseler, Salomé, la mère de Jean, indiquée par Matth. XXVII, 56 et Marc XV, 40 comme assistant au supplice. Mais (si du moins le texte de tous nos Mss., sans exception, est authentique) l'absence du καί rend cette interprétation bien peu naturelle. En l'omettant, l'évangéliste se serait exprimé d'une manière tout à fait équivoque. Et comment n'y aurait-il pas, dans toute l'histoire évangélique, quelque trace d'une parenté aussi rapprochée entre Jean et Jésus ? Il est plus simple d'admettre que Jean s'est abstenu de mentionner sa mère, comme il le fait, dans tout le cours de son évangile, à l'égard de son frère. Il ne s'y désigne lui-même que d'une manière détournée. — Sur Marie, femme de Clopas, voir t. I, p. 369-371. — Pourquoi les Synoptiques ne mentionnent-ils pas la présence de la mère de Jésus ? Cela est difficile à dire. Peut-être quitta-t-elle la croix immédiatement après le fait rapporté par Jean. Les Synoptiques ne parlent de la présence des amis de Jésus et des femmes qu'après la fin du supplice.

Jésus, dépouillé de tout, semblait n'avoir plus rien à donner. Mais déjà, au milieu de cette pauvreté profonde, il avait légué le pardon de Dieu à ses bourreaux et le paradis à son compagnon de supplice. Ne trouverait-il rien à laisser à sa mère et à son ami ? Ces deux êtres bien-aimés, qui avaient été ses plus précieux trésors sur la terre, il les

lègue l'un à l'autre, donnant ainsi à la fois un fils à sa mère, une amie à son ami. Ce mot plein de tendresse doit avoir achevé de briser le cœur de Marie. Jean l'emmena chez lui, à Jérusalem d'abord, plus tard, sans doute, en Galilée (t. I, p. 66 et 67). — Sur le mot : *Femme*, voir t. I, p. 350.

Baur voit dans ce trait une invention du pseudo-Jean dans le but d'opposer le patron qu'il avait adopté, l'apôtre Jean, à Jacques, frère du Seigneur. En devenant le frère spirituel de Jésus, Jean se trouve élevé au-dessus de Jacques, son frère selon la chair. M. Renan attribue la fiction à Jean lui-même qui céderait ici au « désir qu'il a de se donner de l'importance en se faisant passer pour le disciple favori » (p. 422 et 423). A de telles assertions on ne répond qu'un mot : *Procul este, profani.* Pour qui a le sens du vrai, une telle scène et une telle parole portent la garantie de leur authenticité en elles-mêmes.

V. 28-30. **« Après cela, Jésus, qui savait[1] que tout était maintenant consommé, afin que l'Écriture s'accomplît[2], dit : J'ai soif. 29 Or il y avait là[3] un vase rempli de vinaigre; et les soldats, ayant imbibé une éponge de vinaigre et l'ayant mise au bout d'une tige d'hysope[4], l'approchèrent de sa bouche. 30 Quand donc Jésus eut pris le vinaigre, il dit : Tout est consommé. Puis, ayant baissé la tête, il rendit l'esprit. »** — Jean complète par quelques détails importants le récit déjà connu des derniers moments de Jésus. — Μετὰ τοῦτο, *après cela*, doit être pris dans un sens large, comme dans tout notre évangile. C'est entre le trait précédent et celui-ci que doit se placer l'inexprimable angoisse du sein de laquelle Jésus s'écria : « *Mon*

1. E G H K S Y 70 Mnn. Cop. : ιδων au lieu de ειδως.
2. Au lieu de τελειωθη, ℵ D *** plusieurs Mnn. : πληρωθη.
3. A B L X It^aliq. omettent ουν. ℵ lit δε.
4. ℵ B L X quelques Mnn. It^aliq. Sah. lisent σπογγον ουν μεστον οξους υσσωπω περιθεντες.

Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?» — L'expression «*tout était consommé*» se rapporte à sa tâche de Rédempteur telle qu'il devait l'accomplir dans son existence terrestre; et, même dans ce sens déterminé, le mot *tout* doit encore être limité d'après ce qui suit. Il restait un point de la prophétie non accompli. Or l'accomplissement de l'Écriture appartenait à ce *tout* qui devait être consommé. — Ἵνα ne peut dépendre de τετέλεσται: il dépend évidemment de λέγει. Le but de Jésus, en disant: «*J'ai soif,*» est de provoquer l'accomplissement littéral de cette prophétie, qu'il savait n'avoir point encore été accomplie: «*Ils m'ont abreuvé de vinaigre*» (Ps. LXIX, 22). Οὖν (v. 29) est précisément destiné à marquer ce rapport entre l'effet de la parole de Jésus raconté v. 29 et la prophétie. — Assurément Jésus était tourmenté par la soif. C'était l'une des plus cruelles tortures du crucifiement. Mais il eût pu comprimer l'expression de cette sensation douloureuse. S'il ne le fait pas, c'est pour que le dernier trait des humiliations qu'il doit subir s'accomplisse enfin. — A τελειωθῇ quelques Mss. ont substitué à tort πληρωθῇ. Ce second terme se rapporterait à l'accomplissement d'une prophétie spéciale, tandis que Jean veut signaler l'accomplissement général de l'Écriture qui s'achève en ce moment. — La boisson offerte à Jésus n'est point celle qu'il avait refusée au moment de la crucifixion. Celle-ci était un vin auquel on avait mêlé une liqueur amère et étourdissante, du fiel (Matthieu), de la myrrhe (Marc). Le vertige qu'en éprouvait le condamné amortissait un peu les premières douleurs. Jésus l'avait refusé, parce qu'il voulait conserver la parfaite lucidité de son esprit. La boisson qu'on lui offre maintenant est tout simplement du vinaigre préparé pour les condamnés, comme le prouvent l'éponge et le bâton d'hysope. Cette dernière circonstance écarte l'opinion des commentateurs qui pen-

sent que c'était le vin destiné aux soldats. — Dans les deux premiers évangiles, c'est le cri : « *Eli, Eli!* » qui engage un soldat à lui offrir du vinaigre. Mais Jean rappelle le mot de Jésus (« *J'ai soif* ») qui détermina réellement la démarche du soldat. — L'hysope est une plante qui n'a qu'un pied ou un pied et demi de hauteur. Une tige de cette longueur suffisant pour atteindre les lèvres du condamné, il résulte de là que la croix n'était pas si haute qu'on se le représente ordinairement. — Ostervald et Martin traduisent tout à fait à faux : « Ils mirent de l'hysope autour [de l'éponge];... » « l'environnant d'hysope.... »

« *J'ai soif* » est la cinquième parole du Sauveur; « *tout est accompli,* » la sixième. Les trois premières, sa prière pour ses bourreaux, la promesse au brigand et le legs fait à sa mère et à son ami, se rapportaient à ses relations personnelles. Les trois suivantes, le cri : « *Mon Dieu...* » le gémissement : « *J'ai soif,* » et la parole triomphante : « *Tout est accompli,* » ont trait à l'œuvre du salut. La septième, qui n'est rapportée expressément que par Luc : « *Père, je remets mon esprit entre tes mains,* » est impliquée dans le récit de Jean par le mot παρέδωκε. Ce terme n'est point rendu par notre locution : « rendre l'esprit ». Car il exprime un acte libre, personnel, spontané. « *Personne ne prend ma vie,* avait dit Jésus; *j'ai le pouvoir de la donner, et j'ai le pouvoir de la reprendre* » (X, 18). C'est là ce qu'exprime le terme employé par Jean. C'est aussi le sens de ce grand cri avec lequel, selon Matthieu et Marc, Jésus expira. — Le mot κλίνας indique que, jusqu'alors, Jésus avait tenu la tête haute.

2. *Le brisement des jambes :* v. 31-37.

V. 31. « **Les Juifs donc, afin que les corps ne demeurassent pas sur la croix pendant le sabbat** (car c'était le

jour de la préparation[1], et ce jour de sabbat[2] était très-solennel), demandèrent à Pilate que les jambes des crucifiés fussent brisées et qu'ils fussent enlevés de la croix.» — Jean retrace ici une série de faits providentiels omis par ses devanciers et qui concourent à imprimer à la personne de Jésus dans l'état de son plus profond abaissement le sceau messianique. La loi juive voulait que les corps des suppliciés disparussent avant le coucher du soleil, afin que la souillure résultant de la présence d'un tel objet ne se transmît pas au jour suivant (Deut. XXI, 23; comp. Jos. VIII, 29; X, 26; Josèphe, *Bell. jud.* IV, 5, 2). Ce motif était d'autant plus pressant, dans ce cas, que le jour suivant était un sabbat, et même un sabbat d'une solennité exceptionnelle. Ceux qui pensent que, d'après Jean aussi bien que d'après les Synoptiques, le peuple juif avait célébré le repas pascal le soir précédent, donnent encore ici au mot παρασκευή le sens qu'il avait dans le calendrier juif, celui de *vendredi*, et pensent que la solennité particulière du sabbat qui allait commencer, provenait uniquement de ce que c'était un sabbat tombant dans une semaine de fête. Mais ce motif eût-il suffi pour rehausser la sainteté de ce jour au degré qu'indique l'expression de Jean (littéralement): «C'était un grand jour que celui de ce sabbat-là»? Et Jean, qui explique pour ses lecteurs grecs les termes empruntés au langage juif, eût-il employé le mot παρασκευή dans un sens si spécial sans y attacher aucun commentaire? Nous croyons qu'il est plus naturel d'admettre que la solennité particulière du lendemain provenait de ce que le sabbat hebdomadaire coïncidait cette année-là avec le grand jour sabbatique du

1. Les mots επει παρασκευη ην sont placés par ℵ B L X Y 10 Mnn. $It^{plerique}$ Vg. Syr. Cop. Sah. avant ινα.

2. Au lieu de εκεινη que lit T. R. avec H quelques Mnn. $It^{aliq.}$ Vg., on lit εκεινου dans tous les autres documents.

15 nisan au commencement duquel avait lieu le repas pascal. Quant au sens du mot παρασκευή, saint Jean ne le précise pas, parce que le contexte prouve suffisamment qu'il faut y attacher la double notion de préparation du sabbat en général et de préparation du jour pascal en particulier. Le γάρ ne se rapporte pas à l'idée générale du verset: «Afin que les corps ne demeurassent pas....» Car le même motif eût été valable pour tout sabbat et même pour chaque jour ordinaire. Cette particule se rapporte uniquement à l'idée de préparation: «Il y avait préparation, et préparation toute particulière; car...» L'évangéliste rappelle par là l'immolation de l'agneau qui avait lieu dans le Temple en ce moment même et qui était la vraie préparation du grand jour de fête qui allait suivre. — D'après cela, le brisement des jambes avait pour but d'assurer la mort des condamnés malgré leur enlèvement de la croix. Sans donner la mort sur-le-champ, cette opération rendait en effet tout retour à la vie impossible, parce que la gangrène ne tardait pas à se développer.

V. 32-34. «**Les soldats vinrent donc et brisèrent les jambes du premier, puis de l'autre qui avait été crucifié avec lui; 33 mais, quand ils en vinrent à Jésus, voyant qu'il était déjà mort**[1], **ils ne lui brisèrent pas les jambes; 34 mais l'un des soldats lui perça le flanc avec sa lance; et aussitôt il en sortit du sang et de l'eau.**» — [5]Ηλθον, *ils vinrent*, signifie ici: *ils s'approchèrent;* car rien ne fait supposer que ce fussent d'autres soldats que ceux qui avaient accompli le crucifiement. — Si le but pour lequel on rompait les membres des condamnés était bien celui que nous avons dit, cette opération devenait inutile par rapport à Jésus. Le coup de lance du soldat

1. ℵ: ευρον αυτον ηδη τεθνηκοτα και au lieu de ως .... τεθνηκοτα.

est donc tout simplement une compensation de cette opération, et signifie: «Si tu n'es pas mort tout de bon, voici qui t'achèvera.» Le verbe νύσσειν indique un coup de pointe plus ou moins profond, en opposition à un coup de taille. Homère l'emploie pour désigner des blessures mortelles. — Le fait de l'effusion du sang et de l'eau peut être considéré comme un phénomène naturel. Sans doute en général, lorsqu'on perce un cadavre, il n'en sort aucun liquide; cependant si l'on vient à atteindre l'un des gros vaisseaux, il peut arriver qu'il s'écoule de la blessure un sang noirâtre couvert d'une couche de sérum. Serait-ce là ce que Jean appellerait du sang et de l'eau? C'est peu probable. Ebrard suppose que la lance a atteint des dépôts de sang extravasé et décomposé. Gruner (*Commentatio de morte Jesu Christi verâ,* Halle, 1805) pense que la lance a percé d'abord des dépôts aqueux qui, pendant ce long supplice, s'étaient formés autour du cœur et ensuite le cœur lui-même. William Stroud (Londres, 1847) a recours à des phénomènes observés dans des cas de mort subite par crampe du cœur. Ces explications ne sont pas inadmissibles, mais restent assez improbables. L'expression «*du sang et de l'eau*» qui désigne naturellement deux substances coulant ensemble, sans doute, mais néanmoins bien distinctes pour les yeux des spectateurs, ne s'explique naturellement dans aucune de ces suppositions. Baur, Strauss, concluent de là la nécessité de l'interprétation symbolique. L'auteur aurait voulu exprimer par ce fait de son invention l'abondance de vie spirituelle qui émane de Christ (Baur), plus spécialement par l'eau le Saint-Esprit, par le sang la sainte Cène, avec allusion à l'usage de couper d'eau le vin de la sainte Cène (Strauss, dans sa nouvelle *Vie de Jésus*). A-t-on le droit d'imputer de telles absurdités à l'évangéliste; et quelle idée faudrait-il se faire de la moralité d'un homme qui affirme-

rait si solennellement avoir vu (v. 35) ce qu'il aurait la conscience de n'avoir contemplé que sous la forme de l'idée? Il reste une explication : c'est d'admettre que le fait s'est passé en dehors des lois physiologiques et appartient à la nature exceptionnelle du corps de Jésus qui, n'ayant jamais été souillé par le péché, n'était pas destiné à passer par le procédé de la corruption et devait, dès l'instant de la mort, entrer dans la voie dont le terme était la résurrection. L'évangéliste paraît avoir compris de cette manière ce symptôme extraordinaire, et c'est là l'explication la plus naturelle de l'affirmation en quelque sorte sacramentelle par laquelle il en certifie la réalité dans le verset suivant; quoique, comme nous le verrons, cette affirmation ait une application beaucoup plus large.

V. 35-37. « **Et celui qui l'a vu en a rendu témoignage, et son témoignage est réel**[1] **; et il sait qu'il dit vrai, afin que vous aussi**[2] **croyiez**[3]**. 36 Car ces choses ont eu lieu, afin que l'Écriture fût accomplie : « Aucun de ses**[4] **« os ne sera rompu. » 37 Et une autre parole dit encore : « Ils lèveront les yeux vers celui qu'ils ont percé. »** — Plusieurs ont prétendu qu'au v. 35 l'auteur de l'évangile distingue sa personne de celle du témoin de qui il prétend tenir ce récit. Cette explication serait à la rigueur applicable à la première partie du verset; mais elle est incompatible avec la seconde, les mots : « *Et il* (ἐκεῖνος) *sait qu'il dit vrai*, » n'ayant de sens que comme affirmation émanant de la conscience de l'auteur lui-même en tant que témoin

---

1. ℵ : αληθης au lieu d'αληθινος.

2. Και devant υμεις qu'omet T. R. a pour lui ℵ A B D*,* H K L U X Δ 25 Mnn. It. Vg. Syr. Sah. Or.

3. ℵ B Or. : πιστευητε au lieu de πιστευσητε.

4. ℵ 60 Mnn. It^{plerique} : απ' αυτου au lieu d'αυτου (d'après les LXX, Ex. XII, 46).

du fait raconté. Cette interprétation étrange méconnaît d'ailleurs la manière dont Jean aime à parler de lui-même. Il lui répugne de se désigner personnellement dans un récit aussi grave que celui du ministère du Seigneur. Lors donc qu'il est obligé de se mettre en scène, il le fait aussi modestement que possible, en recourant à la troisième personne. — Le parf. μεμαρτύρηκε se rapporte au caractère de permanence qu'acquiert désormais le témoignage de Jean par le fait de cette rédaction écrite. — Le sujet « *celui qui l'a vu* » est en rapport avec le v. 26, où le disciple que Jésus aimait est mentionné comme se trouvant seul d'entre tous les apôtres auprès de la croix. — Ἀληθινή n'est point employé ici dans le sens d'ἀλήθης. Jean veut dire que son témoignage est un témoignage réellement digne de ce nom, ce qui renferme, sans doute, l'idée d'un témoignage vrai. — Non-seulement Jean ne veut pas tromper; il est encore certain de ne s'être pas trompé lui-même : « *il sait qu'il dit vrai.* » Le pron. ἐκεῖνος oppose fortement la personne du témoin, qui seul a vu, à celle des lecteurs qui ne peuvent croire que sur le fondement de son témoignage[1]. — La conjonction ἵνα pourrait dépendre de l'idée générale de témoignage qui domine dans ce verset; il est plus simple de la rapporter, avec Meyer, au verbe λέγει : « Il sait qu'il dit des choses vraies, *et il les dit* afin que.... » — Le καί devant ὑμεῖς est certainement authentique : « Afin que vous, qui n'avez pas vu, croyiez aussi bien que celui qui a eu le privilége de voir. » Le terme « *croyiez* » ne se rapporte point seulement à la conviction de la réalité des faits racontés. L'absence de régime prouve qu'il désigne la foi en Jésus, dans le sens le plus général. C'est ce qui ressort également

1. Voir, sur l'emploi du pronom ἐκεῖνος dans le quatrième évangile, Steitz, *Stud. u. Krit.* 1859, p. 497-506, et Buttmann, *ibid.* 1860, p. 505-536.

de l'explication suivante v. 36 et 37, où Jean montre comment les faits qu'il vient de raconter, par leur concordance avec l'Écriture, ont signalé Jésus comme le Messie.

L'expression « *ces choses* » (v. 36) n'embrasse donc pas seulement l'effusion du sang et de l'eau, mais aussi les deux circonstances, mentionnées auparavant, qui y ont donné lieu, la dispensation par laquelle Jésus a été soustrait à l'opération du brisement des jambes et le coup de lance. Ainsi seulement s'explique le γάρ; car les deux prophéties citées se rapportent uniquement à ces deux dernières circonstances. — La première est tirée d'Ex. XII, 46. L'agneau pascal devait être à l'abri de toute profanation, car il figurait l'Agneau de Dieu. C'est pourquoi ce qui n'était pas immédiatement mangé dans le repas ne devait pas être gardé, mais brûlé. Et c'est pourquoi aussi ses os ne devaient point être rompus. Ainsi l'exigeait le divin décorum.

L'accomplissement de l'Écriture paraît non-seulement dans ce que l'on ne fait pas à Jésus en ce moment, mais aussi dans ce qu'on lui fait. Zacharie (XII, 10) avait représenté Jéhovah comme percé par son peuple en la personne du Messie. Le supplice de la croix avait accompli, sans doute, cette prophétie; mais ce coup de lance, jeté au cœur du Messie et transperçant non l'un de ses membres, mais sa personne elle-même, réalise plus complètement le mot du prophète. Le sens du mot דָּקָרוּ, *ils ont percé*, a été atténué par les LXX : κατωρχήσαντο, *ils ont insulté*. Appliquée à Jéhovah, l'expression, prise au sens propre, leur paraissait trop forte. Il est remarquable que, dans ce passage, aussi bien qu'Apoc. I, 7, Jean traduise d'après le texte hébreu, comme XII, 40. Le terme ὄψονται, *verront*, se rapporte à la conversion finale des Juifs, lorsqu'ils reconnaîtront en Jésus leur Messie rejeté, scène saisissante que décrit magnifiquement Zach. XII, 8-14.

Pour sentir ce que Jean a éprouvé dans le moment ici décrit, il faut se représenter un Juif croyant, parfaitement au fait de l'Ancien Testament et qui voit approcher les soldats chargés de briser les jambes des condamnés. Il doit se demander avec anxiété comment se réalisera en Jésus le type de l'agneau pascal. Et voici que le fait de sa mort, arrivée plus rapidement, le soustrait à cette opération, et qu'en même temps le coup brutal du soldat romain prépare au peuple juif dans son côté percé le spectacle annoncé par le prophète. Jean est ce Juif croyant, et voilà les signes qui ont fortifié sa foi et dont le récit doit affermir celle des lecteurs. Quant au fait du sang et de l'eau et à sa relation avec la foi des lecteurs, Olshausen pense que Jean y voit une preuve de la réalité du corps de Jésus en opposition au docétisme; Lücke et Néander, qu'il y trouve une preuve de la réalité de sa mort. Mais les Docètes ne niaient pas les apparences sensibles dans la personne de Jésus, et elles suffiraient pour expliquer la perception de Jean. Quant à la réalité de la mort de Jésus, le fait raconté par Jean ne la prouve pas plus qu'il ne l'infirme. Son importance pour la foi ressort donc plutôt de son caractère extraordinaire qui prouve l'état exceptionnel du corps de Jésus, dès le moment qui suivit sa mort. Si le saint de Dieu, comme tel, ne devait point sentir la corruption, l'instant de la mort devait être pour lui le commencement de la résurrection; c'est ce qui a eu lieu et ce qui s'est manifesté dans ce symptôme extraordinaire.

3. *L'ensevelissement de Jésus :* v. 38-42.

Ici, comme dans le morceau précédent, Jean complète le tableau tracé par ses devanciers. Il rappelle la part qu'a prise Nicodème aux honneurs funèbres rendus à Jésus, et s'attache à faire comprendre le rapport entre la brièveté du

temps qui restait pour l'accomplissement de cette cérémonie et le lieu où fut déposé le corps de Jésus. Jean met constamment en lumière le lien entre des faits qui paraissent sans relation dans les Synoptiques.

V. 38-40. « **Après cela**[1], **Joseph d'Arimathée, qui était disciple de Jésus, mais en secret, à cause de la crainte qu'il avait des Juifs, alla demander à Pilate la permission de prendre le corps de Jésus; et Pilate la lui accorda. Il vint donc et prit le corps de Jésus**[2]. 39 **Nicodème aussi, qui était venu au commencement de nuit vers Jésus, vint, apportant un mélange**[3] **de myrrhe et d'aloès d'environ cent livres.** 40 **Ils prirent donc le corps de Jésus**[4] **et l'enveloppèrent dans des linges**[5] **avec les aromates, selon que les Juifs ont coutume d'ensevelir.** » — La demande des Juifs v. 31 se rapportait aux trois condamnés; mais, comme Jean l'a fait remarquer, l'ordre de Pilate n'avait été exécuté que par rapport à deux d'entre eux. Joseph se présente alors devant lui avec une demande toute nouvelle qui ne s'applique qu'à Jésus seul. Marc raconte que Pilate, en entendant cette demande, s'étonna de ce que Jésus fût déjà mort; et Strauss trouve là une contradiction avec l'ordre qu'il avait donné lui-même, v. 31, de briser les jambes des condamnés. Mais il ne faut point oublier que, comme Strauss le reconnaît lui-même, cette opération n'entraînait point immédiatement la mort et n'avait d'autre but que de l'assurer. L'étonnement de Pilate,

---

1. Δε est omis par plusieurs documents.

2. A omet la fin du verset depuis και επεστρεψεν. — ℵ lit ηλθον et ηραν. — Au lieu de το σωμα του I., B L X Δ lisent το σωμα αυτου, ℵ αυτον, I[plerique] αυτο.

3. ℵ lit εχων au lieu de φερων. ℵ B: ελιγμα au lieu de μιγμα.

4. Au lieu de του Ιησου, A: του Θεου.

5. ℵ B K L X Y I[ali] Vg. omettent εν devant οθονιοις.

lorsqu'il entendit la demande de Joseph, n'a donc rien de contradictoire avec l'ordre primitivement donné par lui à la demande des Juifs. — D'après le droit romain le cadavre du supplicié devait être délivré à qui le réclamait. — *Arimathée* est, soit la ville de *Rama*, située à deux lieues environ au nord de Jérusalem, soit une autre Rama, aujourd'hui *Ramleh*, située à une dizaine de lieues au nord-ouest de Jérusalem, près de Lydde. En tous cas, Joseph était maintenant établi à Jérusalem, puisqu'il y possédait un caveau mortuaire.

En mentionnant Nicodème, Jean fait ressortir le contraste entre le courage de sa profession actuelle et la circonspection de sa conduite précédente. Cet homme reconnaissait, sans doute, en ce moment, dans ce Jésus crucifié le Messie figuré par le serpent d'airain au désert (III, 14). Il est remarquable que ces membres de l'aristocratie juive, Joseph, Nicodème, soient amenés à confesser leur foi en Jésus au moment même de sa plus profonde humiliation. — Τὸ πρῶτον désigne ici, comme X, 40, le commencement du ministère de Jésus. — Si Nicodème n'avait été, au ch. III, comme semble le prétendre M. Reuss, qu'un type fictif, comment reparaîtrait-il ici comme un personnage historique, et pourquoi Jean rappellerait-il expressément la scène du ch. III? — La myrrhe est une gomme odoriférante; l'aloès, un bois de senteur. Après les avoir triturés, on en faisait un mélange que l'on étendait sur le linceul dans lequel on enveloppait le cadavre. Probablement on coupait ce drap par bandes pour envelopper les membres à part. — Les cent livres rappellent la profusion avec laquelle Marie avait répandu le nard sur les pieds de Jésus ch. XII; c'est ici un hommage vraiment royal. Les Synoptiques nous apprennent que les saintes femmes avaient l'intention de compléter, après le sabbat, cet embaumement provisoire.

V. 41 et 42. « **Or il y avait dans le lieu où il fut crucifié un jardin, et dans ce jardin un sépulcre neuf où personne n'avait encore été mis**[1]. 42 **C'est là qu'ils déposèrent**[2] **Jésus, à cause de la préparation des Juifs; car le sépulcre était proche.** » — D'après les Synoptiques le sépulcre appartenait à Joseph; et ce fut là la raison de l'emploi qui en fut fait. D'après Jean, on choisit ce sépulcre à cause de sa proximité, parce que le sabbat allait commencer. Ces deux raisons, bien loin de se contredire, se complètent. A quoi eût servi la proximité du sépulcre, s'il n'eût pas appartenu à l'un des amis du Seigneur? Et n'était-ce pas la circonstance que Joseph possédait un sépulcre si rapproché de l'endroit du crucifiement, qui l'avait engagé à demander le corps de Jésus? — Jean et Luc (XXIII, 53) font remarquer que le sépulcre était neuf. Comp. Luc XIX, 30 : « *Vous trouverez un ânon attaché que personne n'a jamais monté.* » Ce sont là des faits providentiels qui appartiennent à la gloire royale de Jésus. Lorsqu'on reçoit un roi, on ne consacre à son usage que des objets qui n'ont pas encore été employés. — L'expression *la préparation des Juifs* pourrait-elle signifier, comme le prétendent ceux qui veulent mettre Jean d'accord avec les Synoptiques, *le vendredi des Juifs?* Ce sens est peu naturel; il est plus simple de rapporter cette expression à l'emploi sacré de ce jour et particulièrement de cette après-midi où les Juifs étaient déjà occupés à préparer le repas pascal par l'immolation de l'agneau et par les autres rits de la fête.

---

1. ℵ B : ην τεθειμενος au lieu de ετεθη.
2. ℵ ajoute οπου devant εθηκαν.

Du jour de la mort de Christ.

Les évangiles sont d'accord sur les jours de la semaine où Jésus est mort et ressuscité: d'après tous les quatre, il est mort le vendredi après-midi, et il est ressuscité le dimanche matin. Mais ils ne paraissent pas l'être sur le jour du mois où Jésus a été crucifié et sur la relation chronologique de cet événement avec la fête pascale. Dans les Synoptiques, le jour de la mort de Jésus semble être le 15 nisan, ce grand jour au commencement (premier soir) duquel on *célébrait* le repas pascal. D'après Jean, au contraire, Jésus aurait été crucifié la veille de ce jour, le 14 nisan, et aurait expiré au moment où l'on immolait l'agneau et où l'on *se préparait* au repas pascal.

Nous avons reconnu, dans l'exégèse de tous les passages de Jean qui sont en rapport avec cette question, que, s'il n'est pas absolument impossible de ramener le sens des textes de Jean à celui que présente, au premier coup d'œil, la narration synoptique, il faut néanmoins, pour obtenir ce résultat, renoncer à l'interprétation la plus naturelle des termes du quatrième évangile. C'est le premier point que nous avons à constater. Voir à XIII, 1. 29; XVIII, 28; XIX, 14. 31. 42.

Un second fait important à signaler, c'est que la narration synoptique elle-même nous conduit nécessairement à admettre la chronologie de Jean. On peut sans doute soutenir, avec Hengstenberg et tant d'autres, que la loi du repos sabbatique n'était pas appliquée aussi sévèrement à un jour de fête, tel que le 15 nisan, qu'au sabbat hebdomadaire; il n'en reste pas moins inadmissible que tout ce que racontent les Synoptiques, depuis l'arrestation jusqu'à l'ensevelissement de Jésus, se soit passé le 15 nisan, dans ce jour dont la loi disait: «*Le premier jour vous aurez une sainte convocation; vous ne ferez aucune œuvre servile*» (Lév. XXIII, 7). Simon revient *des champs* (Marc XV, 21; Luc XXIII, 26); Joseph *achète* un linceul (Marc XV, 46); les femmes préparent des aromates, puis, le soir du sabbat venu, se reposent selon la loi (Luc XXIII, 56). Toute la nuit qui précède est remplie de séances de tribunaux: il y a trois assemblées du sanhédrin et deux comparutions, l'une devant Pilate et

l'autre devant Hérode. Nous savons, sans doute, que le sanhédrin se rassemblait le jour du sabbat et les jours de fête, seulement dans un endroit différent de son local ordinaire; mais il n'est point dit que ce fût pour exercer la justice; et cet acte est positivement rangé parmi les choses interdites le jour du sabbat. De plus, Marc et Luc, au lieu de désigner ce jour comme le grand et principal jour de la fête, l'appellent, l'un : «*la préparation, c'est-à-dire l'avant-sabbat*» (Marc XV, 42), l'autre simplement : «*la préparation*,» en ajoutant : «*Et le sabbat allait commencer*» (Luc XXIII, 54). Et, ce qui, enfin, est ici l'essentiel, c'est que les Synoptiques sont parfaitement d'accord avec Jean en ce point : que tous, amis et ennemis, se hâtent afin d'achever tout travail pour la fin de ce jour et avant que commence le jour sabbatique qui doit suivre. Les Synoptiques ne rendent-ils pas, par là, témoignage à la vérité de l'intuition de Jean, d'après laquelle le jour de la mort de Jésus n'était point un jour sabbatique et doit être fixé, non au 15, mais au 14 nisan?

Ce résultat est confirmé par deux témoignages étrangers au Nouveau Testament. L'un est celui du Talmud, qui dit positivement que Jésus fut exécuté *vesperâ Paschatis* (*Sanhedr.* 6, 2), ce qui ne peut désigner que le soir où l'on célébrait la Pâque. L'autre est celui de toute l'Église du second siècle. Quel que soit le sens de la dispute sur la Pâque qui s'éleva dans la seconde moitié de ce siècle, les Occidentaux, représentés par les évêques de Rome Anicet et Victor, aussi bien que les évêques d'Orient, parmi lesquels Polycarpe de Smyrne, Méliton de Sardes, Apollinaire de Hiérapolis, Polycrate d'Éphèse, Clément d'Alexandrie, ont pris la plus grande part à la dispute, sont unanimement d'accord sur ce point : que les trois Synoptiques doivent être expliqués conformément au point de vue de Jean, et que, dans le cas contraire, il y aurait entre nos évangiles une contradiction insoluble[1]. Les seuls opposants, sous ce rapport, sont une petite secte qui prit naissance vers 170, à Laodicée, et

1. Voir le passage d'Apollinaire, expliqué dans l'introduction, t. I, p. 18-20. Strauss reconnaît, contre Schwegler et Baur, que le seul sens possible de ce passage est celui que nous avons défendu (*Das Leben Jesu*, 1864, p. 77).

qui se répandit plus tard jusqu'à Rome, sous la direction d'un certain Blaste. Ces gens motivaient l'obligation de célébrer l'Eucharistie le 14 nisan par la chronologie de saint Matthieu, d'après laquelle Jésus aurait institué la sainte Cène ce jour-là et serait mort le 15. Mais l'Église d'Asie, aussi bien que celle d'Occident, repoussa cette manière de voir, et cette secte disparut bientôt. Le stratagème de Baur, dans cette question, a été d'identifier cette secte avec toute l'église d'Asie-Mineure. Weitzel[1] et Steitz[2] ont rétabli les faits; et Ritschl[3] s'est rangé sans hésiter à leur manière de voir.

Mais est-il nécessaire, si l'on admet la chronologie de Jean, de sacrifier celle des Synoptiques, et les deux points de vue ne pourraient-ils pas être vrais simultanément? On a fait dans ce but différentes tentatives de conciliation dont nous allons énumérer les principales. — 1. Stier conclut de quelques légères différences dans la forme de la fête entre les Juifs karaïtes et le parti traditionnel que peut-être une partie du peuple célébrait le repas pascal au commencement du 14 nisan, tandis que le reste de la nation le célébrait à l'entrée du 15, et que Jésus s'était, pour cette fois, rattaché au rit des premiers. Mais ni Philon, ni Josèphe, ni le Nouveau Testament, ne font supposer l'existence d'une telle différence au temps de Jésus, et s'il y a quelque diversité chez les Juifs à l'égard de la fixation de la Pâque, c'est sur des points bien moins graves et postérieurement à la ruine de Jérusalem. — 2. Rauch[4] croit pouvoir prouver par Ex. XII et par Josèphe que tout le peuple, en général, célébrait régulièrement la Pâque le soir qui commençait le 14. Mais, cela admis, il faudrait toujours expliquer Jean XVIII, 28 dans un sens que nous avons reconnu forcé, en appliquant l'expression *manger la Pâque* aux sacrifices du second jour de la fête; et cette hypothèse tout entière ne repose sur aucun fondement solide et heurte contre toutes les données de la tradition juive. — 3. Ebrard suppose que, vu le grand nombre des agneaux à immoler (250,000 en deux ou

1. *Die christliche Passafeier der drei ersten Jahrhunderte.*

2. Deux articles dans les *Stud. u. Krit.* 1856, p. 721 et suiv., et 1857, p. 741 et suiv.

3. *Die Entstehung der altkathol. Kirche,* 2e éd. p. 269 et 270.

4. *Stud. u. Krit.* 1832, p. 537 et suiv.

trois heures), on était forcé d'accomplir une partie de cette opération le jour précédent, et que cette déviation de l'ordonnance légale obligeait ceux qui s'y soumettaient, les Galiléens, par exemple, à manger le repas pascal le soir du 13 au 14. Mais cette opinion, qui rendrait parfaitement compte de tous les faits, est pure hypothèse. — 4. Calvin, Bèze, Casaubon, s'appuient sur un usage existant actuellement chez les Juifs : c'est que, lorsque le 15 nisan, jour légal de la Pâque, tombe sur un vendredi, on transporte la célébration de la fête au soir suivant, celui du 15 au 16, afin de n'être pas astreint deux jours de suite à l'obligation sabbatique. A supposer que cet usage ait existé déjà du temps de Jésus (ce dont il n'y a pas de preuves), le Seigneur aurait mangé la Pâque comme l'ordonnait la loi, au commencement du 15, le premier jour des pains sans levain, et pourtant un jour avant le reste du peuple. Les pharisiens se permettaient tant d'altérations par lesquelles ils anéantissaient le commandement divin, comme le leur reproche Jésus, que cette supposition n'a rien d'impossible. Et comme cette coïncidence du sabbat pascal et du sabbat hebdomadaire ne revenait que rarement, on comprendrait que ni Philon, ni Josèphe, n'eussent eu l'occasion d'en parler. On pourrait même expliquer, dans ce sens, l'expression de Luc : «*le jour auquel* IL FALLAIT *sacrifier la Pâque.*» Cette explication est fort simple; elle a pour point d'appui un fait positif; et, si l'on ne peut prouver qu'elle est fondée, elle montre, en tout cas, avec quelle facilité une circonstance à nous inconnue peut accorder ce qui nous paraît inconciliable. — 5. M. Lutteroth, dans un essai original et très-intéressant[1], a développé l'hypothèse que le jour de la παρασκευή, dans lequel, d'après nos quatre évangiles, Jésus a été crucifié, ne désigne ni le 14 ni le 15 nisan, mais le 10 de ce mois, où, d'après l'ordonnance légale, on mettait à part l'agneau pascal. Jésus serait resté dans le tombeau les 11, 12 et 13 nisan, ainsi littéralement *trois jours et trois nuits*, et ce serait au commencement du 14 qu'il serait apparu à ses disciples comme ressuscité. Cette chronologie entièrement nouvelle vient se heurter

1. *Le Jour de la préparation, lettre sur la chronologie pascale*, Paris, 1855.

contre des textes positifs dont l'auteur cherche en vain à éluder le sens naturel. Matth. XXVI, 17 «*le premier jour des pains sans levain*» doit désigner le 10, non le 14 nisan! Dans le passage parallèle Marc XIV, 12 : «*Le premier jour des pains sans levain, lorsqu'ils immolaient la Pâque*,» il faut prendre *lorsque* dans un sens large, de manière à embrasser tout l'espace du 10 au 15 nisan! Et enfin dans le parallèle du troisième évangile, Luc XXII, 7 : «*Le jour des Azymes arriva, où il fallait sacrifier la Pâque*,» il faut voir non une détermination chronologique analogue à celle des deux autres Synoptiques, mais une anticipation pleine d'espérance et propre à tranquilliser d'avance les lecteurs, dans ce sens : «Consolez-vous; il est venu ce jour des Azymes, où il fallait immoler la Pâque (et où le Seigneur est ressuscité)»! Ces exemples suffisent pour démontrer la totale impossibilité d'accorder les textes avec l'hypothèse de M. Lutteroth. L'explication des textes relatifs au jour de la Résurrection est tout aussi peu naturelle.

La chronologie de Jean étant constatée vraie, et cela par les Synoptiques eux-mêmes, et aucun essai de conciliation ne pouvant faire à côté de celle-là une place légitime à celle qui paraît ressortir de leurs dates, il reste à rechercher comment nous pouvons expliquer ces dernières. Un grand nombre de commentateurs admettent une erreur dans nos trois premiers évangiles et l'expliquent en disant que la tradition confondit peu à peu le dernier repas de Jésus, où il avait institué la sainte Cène, avec un vrai repas pascal; la ressemblance entre le repas sacré de la nouvelle alliance et celui de l'ancienne aurait produit à la longue cette confusion. Cette explication n'est admissible qu'à la condition de nier la composition du premier évangile par un apôtre. Mais que dit Matthieu, dans le passage décisif (XXVI, 17) : «*Le premier jour des pains sans levain, les disciples s'approchèrent de Jésus, disant : Où veux-tu que nous te préparions le repas de la Pâque?*» On part ordinairement de l'idée que cette question fut adressée par les disciples le 14 au matin. Mais on oublie ici deux choses. La première, que jamais on ne différait jusqu'au matin du 14 de se procurer la salle et les objets nécessaires à la célébration du repas. Strauss dit lui-même : «Il devait être impossible, à cause de l'affluence des pèlerins en temps

de fête, de trouver encore dans la ville, au matin du premier jour de fête, un local non retenu pour le soir[1].» La seconde, que le 14 avait commencé dès le soir précédent. Il est donc probable que cette question fut adressée à Jésus par les apôtres, non point le matin du jour où devait avoir lieu le repas pascal, mais vers la fin du jour précédent. C'était aussi à ce moment-là que l'on puisait l'eau pour la confection des pains sans levain et que l'on éloignait le levain de toutes les maisons. En parlant à Jésus comme ils le font, les disciples avaient en vue la soirée du lendemain. Quant à Jésus, qui prévoyait sa mort pour le lendemain, il put fort bien entrer dans leur pensée avec l'intention de profiter de ces préparatifs le soir même. Il envoie donc ses deux disciples chercher et préparer une salle et faire les apprêts du repas qui pouvaient se faire encore dans la soirée. Il ne pouvait être question ici de l'agneau, qui ne devait être immolé que le lendemain; et, Jésus et ses adhérents étant excommuniés, il est même douteux qu'ils eussent pu l'immoler dans le Temple avec le concours des prêtres. Mais peu importait à Jésus que l'agneau manquât, puisque son intention était précisément de se substituer à cette victime dans le nouveau repas qu'il allait instituer. Un mot remarquable trahit, dans le premier évangile, la pensée secrète de Jésus. Dans le message qu'il adresse au propriétaire de la salle, se trouve cette parole : «*Le Maître dit : Mon temps est proche; que je fasse la Pâque chez toi avec mes disciples.*» Que signifient ces mots : «*Mon temps est proche*,» si Jésus, en parlant de la sorte, n'a pas déjà l'intention d'anticiper d'un jour la fête pascale, par conséquent de la célébrer ce soir-là? Voilà l'intuition de Jean retrouvée dans Matthieu lui-même. Le prés. ποιῶ paraît renfermer une invitation au maître de la maison à préparer la salle à l'instant même. Ceux qui veulent à tout prix trouver un conflit entre Jean et les Synoptiques, ne savent que faire de cette parole, comme on peut le voir dans de Wette. Ewald l'entend ainsi : «Bientôt, je serai dans ma gloire, et alors je pourrai te récompenser du service que je te demande.» N'est-ce pas bien forcé? A ce passage de Matthieu ajoutez encore celui-ci (XXVII, 62) : «*Le lendemain, qui est*

1. *Das Leben Jesu*, 1864, p. 533.

après la préparation.» Jean n'aurait pas écrit autrement; car lui aussi appelle le jour de la mort de Jésus le jour de la préparation.

Il n'est pas plus difficile, à ce point de vue, d'accorder Luc avec Jean. Cet évangéliste dit (XXII, 7) : «*Le jour des pains sans levain arriva, où il fallait immoler la Pâque; et il envoya Pierre et Jean...*» Ce mot *arriva* ne permet pas de penser à un autre moment qu'à la première heure de ce jour, c'est-à-dire à 5 ou 6 heures du soir, lorsque finissait le 13 et que commençait le 14. Or il restait encore assez de temps jusqu'à la nuit pour faire les préparatifs du repas qui eut lieu le soir même. Ne serait-il pas étonnant que Luc qui, dans le récit de l'institution de la sainte Cène, se rattache si étroitement à saint Paul (1 Cor. XI), suivît expressément une tradition différente du point de vue de cet apôtre? Or, comme l'accorde Strauss lui-même, saint Paul, dans cette question, est complètement d'accord avec saint Jean. Comp. 1 Cor. V, 7, où saint Paul dit : «*Christ, notre agneau pascal, a été immolé pour nous,*» et XI, 23 : «*Le Seigneur Jésus, dans la nuit qu'il fut trahi....*» Si cette nuit était celle de la Pâque, saint Paul ne l'eût-il pas plus expressément désignée comme telle? Il est dès lors *a priori* difficile d'admettre qu'il puisse exister, sur le point qui nous occupe, un conflit réel entre Luc et Jean.

Marc, enfin, s'exprime ainsi (XIV, 12) : «*Le premier jour des pains sans levain, où l'on immolait la Pâque, ses disciples lui dirent : Où veux-tu que nous allions te préparer le repas pascal?*» Ces mots : «*Où l'on immolait la Pâque,*» ne signifient point que la question des disciples fût adressée au moment de cette cérémonie. C'est une explication destinée à mettre les lecteurs païens au fait de ce qui se passait en ce jour-là et qui, chronologiquement parlant, n'ajoute rien à la brève expression de Matthieu : «*Le premier jour des pains sans levain.*» Tout ce que nous avons dit de Matthieu peut donc s'appliquer à Marc.

Si nous nous rappelons la foule de détails cités plus haut et tirés du récit des Synoptiques eux-mêmes qui ne permettent nullement de croire que le jour de la mort de Jésus ait été le grand jour férié du 15 nisan, n'envisagerons-nous pas comme toute naturelle l'idée, qui met d'accord non-seulement les Synoptiques avec Jean, mais

quement celui de la messagère qui appelle les deux disciples au sépulcre.

V. 1-3. « **Le premier jour de la semaine, Marie-Madeleine se rend au sépulcre de bonne heure, comme il faisait encore obscur, et là, elle voit que la pierre est ôtée du sépulcre; 2 elle court donc et se rend auprès de Simon Pierre et du disciple que Jésus aimait et leur dit: On a enlevé le Seigneur du sépulcre[1], et nous ne savons[2] où on l'a mis. 3 Pierre sortit donc, ainsi que l'autre disciple, et ils se rendaient au sépulcre[3].** » — Dans l'expression μία τῶν σαββάτων, on pourrait donner au mot σάββατα le sens de sabbat: « le premier jour (μία) à partir du sabbat. » Mais Luc XVIII, 12 prouve que σάββατον ou σάββατα peut signifier aussi la semaine entière, en tant que formant l'espace entre deux sabbats. Ainsi: « le premier (μία) jour de la semaine. » Plus était grande la délivrance que Marie-Madeleine devait à Jésus (Luc VIII, 2; Marc XVI, 9), plus ardente était sa reconnaissance, plus vif son attachement à sa personne. Jean n'indique pas l'intention qui l'amenait au sépulcre et que mentionnent les Synoptiques, celle d'embaumer le corps du Seigneur. Venait-elle seule? Cela est en soi peu probable. Comment une femme se serait-elle hasardée à se rendre seule au sépulcre à une heure aussi matinale? D'ailleurs, ses compagnes avaient la même intention qu'elle. Enfin le pluriel *nous ne savons*, au v. 2, indique positivement qu'elle était accompagnée. Nous trouvons ici une manière de raconter toute semblable à celle de Luc qui, après avoir dit (XXIV, 12): « *Pierre, s'étant levé, courut au sépulcre,* » comme s'il voulait parler uniquement

1. ℵ quelques Mnn. It^{aliq} Cop. Sah. ajoutent απο της θυρας devant εκ του μνημειου (ℵ) ou του μνημειου.

2. S quelques Mnn. Syr. lisent οιδα.

3. ℵ omet les mots και .... μνημειον.

de cet apôtre, met dans la bouche des deux disciples d'Emmaüs, au v. 24, ces mots : « *Et quelques-uns des nôtres se sont rendus au sépulcre.* » Jean ne mentionne, comme Luc, que le personnage qui lui importe pour la suite de son récit. Il est donc en parfait accord avec les Synoptiques, qui parlent de plusieurs femmes. Mais il y a une légère différence chronologique entre Jean, Matthieu et Luc, d'un côté, qui disent : « *Comme il faisait obscur,* » ou : « *Au point du jour,* » et Marc, de l'autre, qui dit : « *Le soleil étant levé.* » Peut-être y a-t-il eu plusieurs groupes de femmes que chaque évangéliste réunit en un seul.

Après avoir aperçu de loin la pierre roulée hors de l'ouverture du sépulcre, Marie-Madeleine, entraînée par la vivacité de son impression, se rend immédiatement vers les apôtres, tandis que les autres femmes s'approchent du tombeau, reçoivent le message de l'ange et s'en retournent chez elles (Matth. XXVIII, 2-8 et parallèles). — La répétition de la prépos. πρός, au v. 2, pourrait indiquer que les deux disciples avaient des domiciles différents. Mais elle peut aussi servir à faire ressortir plus nettement la différence de ces deux personnalités. — Le terme ἐφίλει est employé au lieu d'ἠγάπα, parce que l'expression « *le disciple que Jésus aimait* » est ici une simple dénomination, sans accent particulier. — L'imparf. ἤρχοντο, *ils se rendaient*, fait tableau; ce temps est inspiré à l'auteur par le souvenir de l'attente indéfinissable qui faisait battre en ce moment son cœur et celui de son compagnon.

V. 4-7. « **Et ils couraient tous deux ensemble; et l'autre disciple[1] courut plus vite que Pierre, et il arriva le premier au sépulcre;** 5 **et, s'étant baissé, il voit les linceuls posés à terre[2]; toutefois il n'entra pas dans le**

1. ℵ omet και ο αλλος μαθητης.
2. ℵ A X Syr. Cop. Sah. placent κειμενα après οθονια.

sépulcre. 6 Simon Pierre, qui le suivait, arriva et entra dans le sépulcre; et il contemple les linceuls posés à terre[1], 7 et le suaire, qui avait été mis sur sa tête, non posé avec les autres linceuls, mais roulé et posé dans un lieu à part. » — Jean, plus agile et probablement plus jeune, arrive le premier. Mais son émotion est si forte qu'il s'arrête à l'entrée du sépulcre après y avoir jeté un regard. Pierre, d'un caractère plus viril et plus pratique, entre résolûment. Ces détails sont si naturels et si conformes à la personnalité des deux disciples qu'ils portent en eux-mêmes le cachet de leur authenticité. Ils rappellent ceux du ch. I. — Le prés. *il voit* (v. 5) est opposé à l'aor. *arriva* (v. 4); et la même opposition se retrouve entre les verbes *il entra* et *il contemple* (v. 6); Jean fait ressortir par là le contraste entre l'acte et l'examen attentif qui le suit à chaque fois. Θεωρεῖ renferme l'observation et la méditation. Ce linge étalé et surtout ce suaire roulé et placé à part attestaient, en effet, que l'absence du corps n'était pas due à la précipitation d'un enlèvement, mais que ce tombeau avait été témoin d'un calme et saint réveil. Il y avait là de quoi donner à réfléchir aux deux disciples.

V. 8-10. « **Alors entra aussi l'autre disciple qui était arrivé le premier au sépulcre; et il vit, et il crut[2]. 9 Car ils n'avaient pas encore compris[3] l'Écriture qui dit qu'il devait ressusciter d'entre les morts. 10 Puis les disciples s'en retournèrent chez eux.** » — S'il y a, dans notre évangile, un passage qui appartienne à l'autobiographie intime de l'auteur, c'est celui-ci. Il nous raconte la manière dont s'est formée en lui la foi qui a mis le sceau à ses expé-

1. ℵ omet la fin du v. 5 depuis ου et tout le v. 6 (confusion des deux τ. ὸ. κειμενα).

2. D$^{*}_{*}$: και ουκ επιστευσεν.

3. ℵ: ηδει.

riences antérieures et posé le fondement de toute sa vie subséquente. Les sing. *il vit* et *il crut* font ressortir ce caractère parfaitement personnel de l'expérience ici décrite. L'idée de *croire* ne saurait se rapporter, comme l'ont pensé quelques-uns, au récit de Marie-Madeleine. Ce mot est pris, comme le montre la liaison au v. 9, dans le sens le plus élevé : croire en Jésus-Christ comme Messie sur le fondement de sa résurrection constatée. En dehors de la Résurrection une porte restait toujours ouverte au doute. Ce divin témoignage rendait désormais la foi du disciple inébranlable. Pour arriver à cette conclusion: Jésus vit, Jean n'eut pas besoin d'une autre manifestation sensible que l'état du tombeau et la position des linges. Il fallait donc que la foi à ce miracle suprême fût préparée chez lui de longue date. D'un autre côté, cette parole : « *Il vit, et il crut,* » renferme bien moins un éloge qu'un reproche à l'adresse de l'évangéliste lui-même. C'est ce qui ressort de la liaison au v. 9 : « *Car ils n'avaient pas encore compris l'Écriture.* » Jean, qui, au moment où il écrivait, reconnaissait distinctement l'annonce de la résurrection du Messie dans l'Ancien Testament, s'étonne de l'inintelligence dans laquelle il était resté plongé jusqu'au jour où le fait éclaira pour lui la prophétie. Par le pluriel ᾔδεισαν, il déclare que cette ignorance était commune à Pierre et à lui; mais il n'avait pas pu en dire autant de la foi à laquelle il venait de parvenir. Il paraît que la conviction de Pierre n'était pas encore formée. Ce petit détail s'accorde remarquablement avec le récit de Luc qui décrit en ces mots l'impression produite sur Pierre : « *S'étonnant de ce qui était arrivé* » (XXIV, 12). Pour transformer l'étonnement en foi chez ce disciple, il fallut l'apparition du Seigneur dont il est parlé Luc XXIV, 34; 1 Cor. XV, 5.

Le v. 10, ainsi que plusieurs expressions dans les versets précédents, rappellent le récit de Luc XXIV, 12: « *Pierre,*

sépulcre. 6 Simon Pierre, qui le suivait, arriva et entra dans le sépulcre; et il contemple les linceuls posés à terre[1], 7 et le suaire, qui avait été mis sur sa tête, non posé avec les autres linceuls, mais roulé et posé dans un lieu à part.» — Jean, plus agile et probablement plus jeune, arrive le premier. Mais son émotion est si forte qu'il s'arrête à l'entrée du sépulcre après y avoir jeté un regard. Pierre, d'un caractère plus viril et plus pratique, entre résolûment. Ces détails sont si naturels et si conformes à la personnalité des deux disciples qu'ils portent en eux-mêmes le cachet de leur authenticité. Ils rappellent ceux du ch. I. — Le prés. *il voit* (v. 5) est opposé à l'aor. *arriva* (v. 4); et la même opposition se retrouve entre les verbes *il entra* et *il contemple* (v. 6); Jean fait ressortir par là le contraste entre l'acte et l'examen attentif qui le suit à chaque fois. Θεωρεῖ renferme l'observation et la méditation. Ce linge étalé et surtout ce suaire roulé et placé à part attestaient, en effet, que l'absence du corps n'était pas due à la précipitation d'un enlèvement, mais que ce tombeau avait été témoin d'un calme et saint réveil. Il y avait là de quoi donner à réfléchir aux deux disciples.

V. 8-10. **«Alors entra aussi l'autre disciple qui était arrivé le premier au sépulcre; et il vit, et il crut[2]. 9 Car ils n'avaient pas encore compris[3] l'Écriture qui dit qu'il devait ressusciter d'entre les morts. 10 Puis les disciples s'en retournèrent chez eux.»** — S'il y a, dans notre évangile, un passage qui appartienne à l'autobiographie intime de l'auteur, c'est celui-ci. Il nous raconte la manière dont s'est formée en lui la foi qui a mis le sceau à ses expé-

1. ℵ omet la fin du v. 5 depuis ου et tout le v. 6 (confusion des deux τ. ὀ. κειμενα).

2. D $^{*}_{*}$: και ουκ επιστευσεν.

3. ℵ: ηδει.

riences antérieures et posé le fondement de toute sa vie subséquente. Les sing. *il vit* et *il crut* font ressortir ce caractère parfaitement personnel de l'expérience ici décrite. L'idée de *croire* ne saurait se rapporter, comme l'ont pensé quelques-uns, au récit de Marie-Madeleine. Ce mot est pris, comme le montre la liaison au v. 9, dans le sens le plus élevé : croire en Jésus-Christ comme Messie sur le fondement de sa résurrection constatée. En dehors de la Résurrection une porte restait toujours ouverte au doute. Ce divin témoignage rendait désormais la foi du disciple inébranlable. Pour arriver à cette conclusion: Jésus vit, Jean n'eut pas besoin d'une autre manifestation sensible que l'état du tombeau et la position des linges. Il fallait donc que la foi à ce miracle suprême fût préparée chez lui de longue date. D'un autre côté, cette parole : « *Il vit, et il crut,* » renferme bien moins un éloge qu'un reproche à l'adresse de l'évangéliste lui-même. C'est ce qui ressort de la liaison au v. 9 : « *Car ils n'avaient pas encore compris l'Écriture.* » Jean, qui, au moment où il écrivait, reconnaissait distinctement l'annonce de la résurrection du Messie dans l'Ancien Testament, s'étonne de l'inintelligence dans laquelle il était resté plongé jusqu'au jour où le fait éclaira pour lui la prophétie. Par le pluriel ἤδεισαν, il déclare que cette ignorance était commune à Pierre et à lui; mais il n'avait pas pu en dire autant de la foi à laquelle il venait de parvenir. Il paraît que la conviction de Pierre n'était pas encore formée. Ce petit détail s'accorde remarquablement avec le récit de Luc qui décrit en ces mots l'impression produite sur Pierre : « *S'étonnant de ce qui était arrivé* » (XXIV, 12). Pour transformer l'étonnement en foi chez ce disciple, il fallut l'apparition du Seigneur dont il est parlé Luc XXIV, 34; 1 Cor. XV, 5.

Le v. 10, ainsi que plusieurs expressions dans les versets précédents, rappellent le récit de Luc XXIV, 12: « *Pierre,*

s'étant levé, courut au sépulcre; s'étant baissé, il voit les linges posés à part (τὰ ὀθόνια κείμενα μόνα); *et il s'en retourna chez lui* (ἀπῆλθε πρὸς ἑαυτόν).» Hengstenberg fait remarquer que l'expression πρὸς ἑαυτὸν (Luc), πρὸς ἑαυτοὺς (Jean) ἀπελθεῖν, ne se retrouve dans aucun autre passage du Nouveau Testament. Jean aurait-il sous les yeux le récit de son devancier et s'en approprierait-il à dessein les termes?

L'école de Tubingue, que suivent ici M. Renan et Strauss (*Das Leben Jesu*, 1864), prétend que tout le rôle de Jean dans ce récit n'est qu'une invention de l'évangéliste destinée à placer de tous points ce disciple au niveau de Pierre. Selon M. Renan, Jean chercherait systématiquement à « se mettre avant Pierre » (p. 159). Selon les autres, les deux disciples Pierre et Jean représenteraient, l'un, le christianisme charnel des Douze, l'autre, le christianisme spirituel, johannique; et tout ce récit serait une fiction destinée à concilier ces deux conceptions de l'Évangile, tout en assurant à la seconde la prééminence. Tout ce machiavélisme attribué à l'évangéliste ne s'évanouit-il pas à la simple lecture du récit dont on veut expliquer ainsi l'origine?

M. Colani pense que le v. 9 : « *Ils n'avaient pas encore compris l'Écriture*, » est incompatible avec les prédictions de la Résurrection que les Synoptiques mettent dans la bouche de Jésus. Si ces prédictions étaient réelles, l'évangéliste devrait dire non « *l'Écriture*, » mais : les prédictions de Jésus[1]. Mais nous avons vu déjà (II, 22) que l'Écriture, expliquée par les faits, est pour Jean le *medium* à travers lequel il parvient à l'intelligence des prophéties de Jésus sur sa personne : « *Lorsqu'il fut ressuscité des morts.... ses disciples crurent à l'Écriture et à la parole que Jésus avait dite.* » Ici, la pensée est exactement la même. Seulement Jean, n'ayant pas cité dans son évangile d'autre prophétie de Jésus relative à sa résurrection que celle du ch. II, n'ajoute pas ici une allusion spéciale à ces prophéties. — On objecte encore contre la réalité des paroles dans lesquelles Jésus prédit sa résurrection, dans les Synop-

1. *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps*, p. 112.

tiques, la surprise des disciples au matin de Pâques, l'intention des femmes d'embaumer son corps, etc. Mais les Synoptiques eux-mêmes font observer que les disciples ne comprirent pas les paroles de Jésus relatives à sa résurrection, qu'elles leur restaient cachées (Luc XVIII, 34). Comme le brigand sur la croix, ils se représentaient probablement un retour glorieux de leur Maître descendant du ciel à la suite de sa Passion : « *Souviens-toi de moi quand tu reviendras dans ta royauté* (ἐν τῇ βασιλείᾳ σου). » C'est dans cette attente que les deux disciples d'Emmaüs disaient : « *Nous espérions que ce serait lui qui délivrerait Israël; mais voici déjà le troisième jour que ces choses sont arrivées* » (Luc XXIV, 21). Ce qu'ils ne se figuraient en aucune manière, c'était la revivification du cadavre, la résurrection dans le sens physique et littéral. C'est ce que Jean fait entendre par cette expression : « *L'Écriture qui dit qu'il devait ressusciter* DES MORTS (ἐκ νεκρῶν). » Relativement à l'annonce de sa mort, M. Colani dit lui-même : « De ce que la catastrophe a épouvanté les disciples comme un événement imprévu, on n'a pas le droit de conclure que Jésus ait gardé le silence touchant sa mort, mais les disciples ne voulaient pas le comprendre[1]. » S'ils ne voulaient pas comprendre ce que Jésus leur annonçait touchant sa mort, comment eussent-ils attaché un sens distinct à l'idée de résurrection?

II.

L'apparition à Marie-Madeleine : v. 11-18.

Comme le récit des femmes qui, d'après Luc (XXIV, 10-12), fit courir Pierre au tombeau, n'est autre que le rapport de Marie-Madeleine aux deux apôtres dans notre récit, v. 2, ainsi l'apparition de Jésus à Marie-Madeleine que Jean va raconter est le vrai fond historique de l'apparition de Jésus aux femmes, mentionnée Matth. XXVIII, 9. 10. Lorsque Marie reçut cette apparition, les deux disciples d'Em-

1. *Ibid.* p. 113.

maïs étaient déjà partis de Jérusalem; voilà pourquoi ils pouvaient dire que les femmes avaient trouvé le tombeau vide et vu des anges, mais qu'elles ne l'avaient pas vu lui-même. C'est tout à fait en vain que Hengstenberg cherche, malgré cette parole, à maintenir une apparition aux femmes autre que celle que va raconter saint Jean.

V. 11-13. « **Mais Marie se tenait près du sépulcre[1], pleurant à l'entrée; 12 et, tout en pleurant, elle se baissa pour regarder dans le sépulcre; et elle voit deux anges[2], vêtus de blanc, qui s'asseyaient, l'un à la tête, l'autre aux pieds, dans le lieu où avait été couché le corps de Jésus; 13 et ils lui disent: Femme, pourquoi pleures-tu? Elle leur dit: Parce qu'on a pris mon Seigneur, et je ne sais où on l'a mis.** » — Tandis que Pierre et Jean s'éloignent, l'un s'étonnant, l'autre croyant, Marie reste et pleure. Jésus, appropriant sa conduite aux besoins des siens, se révèle à cette âme profonde et aimante. Rien n'empêche de prendre le partic. prés. καθεζομένους dans son sens grammatical; Marie contemple ces deux anges au moment même de leur apparition. Ce fait ne contredit nullement l'apparition antérieure d'un ange aux femmes qui avaient déjà visité le tombeau. Les anges ne sont pas semblables à des statues de pierre. — Marie répond à la question des envoyés célestes aussi simplement que si elle eût conversé avec des êtres humains, tant elle est préoccupée d'une seule idée: retrouver le corps de son Maître. Qui eût inventé un pareil trait?

V. 14-16. « **Après avoir ainsi parlé, elle se retourna; et elle voit Jésus qui se tenait là, mais sans savoir que c'était Jésus. 15 Jésus lui dit: Femme, pourquoi pleures-tu? Qui cherches-tu? Elle, croyant que c'était le jardinier, lui**

1. Au lieu de προς το μνημειον, A B D*,* E G H L M Δ Λ 60 Mnn. lisent προς τω μνημειω, ℵ εν τω μνημειω (en retranchant εξω avec A It[plerique] Syr.).

2. ℵ omet δυο devant αγγελους.

dit : Seigneur, si c'est toi qui l'as emporté[1], dis-moi où tu l'as mis, et je l'irai prendre. 16 Jésus lui dit : Marie ! Elle, s'étant retournée, lui[2] dit : Rabbouni (ce qui signifie : Maître). » — Marie, après s'être un moment penchée sur le sépulcre, se relève et se retourne, comme pour chercher celui qu'elle demande. Le passage de la vie ancienne à la vie nouvelle, sans détruire l'identité du corps de Jésus, avait cependant opéré un changement dans toute sa personne : il apparaissait ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ, dit Marc (XVI, 12). Les siens, qui le revoyaient, éprouvaient quelque chose de semblable à ce qui se passe en nous quand nous rencontrons un ami après une longue séparation; il nous faut un temps plus ou moins long pour le reconnaître; et souvent dans ce cas-là, il suffit de la manifestation la plus simple pour faire tomber le bandeau de nos yeux. — On a demandé quels vêtements portait Jésus et on a supposé qu'il avait emprunté les habits du jardinier. Cette question et cette réponse sont-elles en rapport avec les conditions de l'existence nouvelle de Jésus glorifié? — Ce qu'il y a de plus personnel dans les manifestations humaines, c'est le son de la voix; c'est par ce moyen que Jésus se fait connaître. Dans le nom de Marie tel qu'il le prononce en ce moment, il exprime tout ce qu'elle est pour lui, tout ce qu'il est pour elle. — Il ressort du mot στραφεῖσα, *s'étant retournée*, qu'elle avait de nouveau fixé ses regards sur le tombeau. Et maintenant, au son de cette voix connue, tressaillant jusqu'au fond de l'âme, elle met à son tour tout son être dans ce cri : « *Mon Maître!* » et se jette à ses pieds en cherchant à les embrasser, comme le montre le v. 17. — *Rabbouni*, qui ne se trouve qu'ici et Marc X, 51, est une forme du mot *Rabban*. Le ן est soit le

1. ℵ : ει συ ει ο βαστασας.

2. ℵ B D L O X Δ 7 Mnn. It^plerique Vg^plerique Syr. Cop. lisent εβραιστι après αυτω.

ν paragogique, soit le suffixe *mon*. Dans ce second cas, il aurait peu à peu perdu sa signification, ce qui explique pourquoi l'évangéliste ne le traduit pas.

V. 17 et 18. « **Jésus lui dit : Ne me touche pas ; car je ne suis pas encore élevé auprès de mon Père**[1] **; mais va vers mes frères**[1] **et dis-leur : Je monte**[2] **vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu.** 18 **Marie-Madeleine arrive auprès des disciples et leur annonce**[3] **qu'elle a vu le Seigneur et qu'il lui a dit ces paroles.** » — Si l'on se met au point de vue où nous ont placés les ch. XIV - XVI, la parole du v. 17 ne présente point les grandes difficultés qu'on y a trouvées. Jésus avait dit : « *Vous me verrez, parce que je m'en vais à mon Père* » (XVI, 16), ce qui signifiait que ce ne serait qu'après son ascension et du sein de sa gloire divine qu'il renouerait le lien que sa mort allait briser. Ses apparitions comme Ressuscité n'avaient donc pas pour but de rétablir cette communion nouvelle entre eux et lui, mais de la préparer, de la rendre possible en fondant la foi dans le cœur des siens. C'est cette pensée qui explique les mots : « *Ne me touche pas.* » Ἅπτεσθαι désigne un toucher destiné, non à retenir l'objet, (κρατεῖν), mais à en jouir : *s'attacher à.* « Ce n'est pas encore le moment de t'attacher à moi, comme si je vous étais déjà rendu. » Le régime μου est placé avant le verbe, avec un certain accent. « A moi, dans mon état actuel, tel que je suis là devant toi, dans mon individualité humaine. » Dans ce sens le motif allégué par Jésus se comprend facilement : « Car je ne suis point encore parvenu à l'état dans lequel je pourrai contracter avec les miens la relation supérieure que je vous ai promise. » Jésus n'emploie pas l'aor.

1. ℵ B D It$^{aliq.}$ retranchent μου après πατερα, et ℵ D μου après αδελφους.
2. ℵ ajoute ιδου devant αναβαινω.
3. ℵ A B I X : αγγελλουσα pour απαγγελλουσα.

ἀνέβην, qui signifierait : « Je n'ai pas encore *fait l'acte* de monter, » mais le parfait, dont le sens est : « Je ne suis pas encore dans l'état d'un être qui est monté ; je n'ai pas encore la position suprême qui est la condition de notre revoir mutuel dans le sens où je vous l'ai promis. » — L'idée suivante : « *Mais va....,* » est opposée à celle de toucher, de s'arrêter à jouir, comme si déjà elle possédait réellement. Et le message dont Jésus charge Marie signifie dans ce contexte : « Si je ne suis pas encore entré dans l'état de gloire dans lequel je vous reverrai et vous me posséderez de nouveau, j'y monte ; bientôt j'y serai arrivé et aussitôt après je vous y associerai. » Le terme de tendresse *mes frères* vient précisément de ce qu'il ne peut encore se livrer, comme il le voudrait, à leur attachement pour lui ; il veut au moins les assurer de l'indissoluble solidarité qui continue à l'unir à eux dans l'état nouveau où il vient d'entrer et dont il ne tardera pas à leur donner la preuve, en les mettant auprès de Dieu exactement dans la même position que lui-même. Calvin et Hengstenberg font remarquer le rapport de cette parole à celle de Ps. XXII, 23, où le Messie arraché à sa souffrance s'écrie : « *J'annoncerai ton nom à mes frères.* » — Le mot *je monte* n'est point un adieu, mais une promesse de réunion, un : au revoir, dans peu ! Lorsque, avant sa mort, Jésus disait : « *Je vais à mon Père,* » ce mot renfermait deux choses : la descente dans les abîmes de la mort, et l'élévation à l'état divin. Aujourd'hui le premier de ces deux actes est accompli et le mot *je monte* ne renferme plus que le second. L'expression : « *Mon Père et votre Père, mon Dieu et votre Dieu,* » est la description de la communion rétablie sous la forme d'une vie nouvelle en Dieu dont il leur ouvrira l'accès. Il va leur *préparer le lieu,* faire du cœur de son Père et de son Dieu le cœur de leur Père et de leur Dieu. Col.

III, 1 et suiv. : « *Si vous êtes ressuscités avec Christ, cherchez les choses qui sont En-Haut, où Christ est assis à la droite de Dieu... Car vous êtes morts, et votre vie est cachée avec Christ en Dieu.* » Jésus ne dit pas : *notre Père, notre Dieu*, parce que Dieu n'est pas leur Père, leur Dieu, dans le sens dans lequel il est le sien. Le mot *Père* caractérise la nouvelle relation au point de vue de l'intimité filiale ; le mot *Dieu*, au point de vue de la dépendance complète. Ces deux traits, qui avaient signalé la relation de Jésus avec son Père, marqueront aussi désormais la vie des siens. Comp. Rom. I, 8 : « *Je rends grâces à* MON *Dieu.* » Gal. IV, 6 : « *Parce que vous êtes fils, Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils qui dit : Abba, Père !* »

L'explication que nous venons de donner est à peu près celle de Calvin[1] et se rapproche beaucoup de celle de de Wette, Gerlach, Luthardt. Les principales explications divergentes sont : 1° celle de Bèze, Bengel, Hofmann : « *Ne t'arrête pas* à me toucher, mais *va promptement* annoncer.... » Mais les mots suivants : « *Je ne suis pas encore monté,* » ne présentent absolument aucun sens ; 2° celle de Meyer (1re éd.), Lücke, etc. : « Ne m'*adore* pas ; car je ne suis pas rentré encore dans ma *gloire divine* (ἅπτεσθαι dans le sens classique de ἅπτεσθαι ποδῶν, γονάτων). » Mais huit jours après Jésus accepte l'adoration de Thomas ; 3° celle de Néander : « Ne me *retiens* pas ainsi ; je ne suis pas prêt à

1. « Il montre la fin de sa résurrection, non point telle que ces femmes la forgeaient selon leur fantaisie, à savoir qu'étant retourné en vie, il triomphât ici-bas au monde, mais plutôt qu'en montant au ciel et en la gloire divine, il prît possession du royaume qui lui était promis..... Ainsi le sens de ces paroles est que la condition de sa résurrection ne sera point pleine ni parfaite du tout, jusqu'à ce qu'il soit assis à la droite de son Père, et par ainsi que ces femmes font mal en ce que, se contentant seulement de la moitié de sa résurrection, elles désirent l'avoir présent au monde. »

t'*échapper.* » Il faudrait κράτει plutôt que ἅπτου, et le motif: « *Je ne suis pas encore monté,* » ne présente pas un sens clair; 4° celle de Paulus, Schleiermacher, Olshausen: « Mon corps est encore souffrant de ses plaies, » ou « est encore en état de transformation; ne le touche pas. » Mais, le soir même, Jésus invite ses disciples à le toucher (Luc XXIV, 39); 5° celle de Meyer (3e éd.): « Ne me touche pas ainsi pour t'assurer que je suis corporellement présent; je ne suis point encore rentré dans l'état d'esprit pur. » Mais Jésus glorifié, d'après toute l'intuition biblique, n'est point un pur esprit: « *Toute la plénitude de la divinité habite en lui* CORPORELLEMENT » (Col. II, 9); 6° celle de Baur: « Ne me retiens pas; car je suis en voie de monter vers mon Père. » Baur suppose que, d'après notre évangile, l'Ascension a lieu en ce jour même, tellement que l'apparition suivante v. 19-23 serait postérieure à cet événement. Mais, dans ce sens, il eût fallu l'aor. ἀνέβην, et non le parfait; et, mieux encore, Jésus, après avoir dit: « *Ne me touche pas,* » aurait dû continuer immédiatement en disant: « *Car je monte*, en ce moment même, *vers mon Père*, etc. »

Cette parole, telle que nous l'avons comprise, respire une joie triomphante, comme devait réellement l'éprouver Jésus, victorieux de la mort et sortant du tombeau. Sa résurrection se présente à lui comme le premier degré d'une ascension avec laquelle commencera pour lui l'état nouveau dans lequel il pourra réaliser les choses glorieuses auxquelles il aspire pour ses frères et dont il leur ouvre la perspective. Cette parole explique aussi parfaitement le caractère subit des apparitions et des disparitions de Jésus ressuscité.

Le prés. *elle arrive* (v. 18) exprime, dans toute sa vivacité, la surprise produite chez tous les disciples par l'arrivée et par le message de Marie. — Pour l'identité de cette

apparition avec celle que raconte Matthieu, comp. les mots : « *Ne me touche point,* » avec ceux-ci : « *Elles lui embrassèrent les pieds,* » et ces autres : « *Va, et dis à mes frères,* » avec ceux-ci : « *Allez, et dites à mes frères.* »

III.

La première apparition aux disciples : v. 19-23.

Le Seigneur avance par degrés dans sa révélation. L'apparition à Marie-Madeleine prépare, par le message qu'il lui confie pour les disciples, son apparition au milieu d'eux. C'est dans l'intervalle entre ces deux manifestations qu'il faut placer l'apparition aux deux disciples d'Emmaüs et celle qui fut accordée à saint Pierre (Luc XXIV, 13-32. 34; Marc XVI, 12. 13). L'apparition dont nous allons étudier le récit doit être identique à celles que racontent Luc (XXIV, 36 et suiv.) et Marc (XVI, 14), qui ont eu lieu le soir de la Résurrection, comme celle dont parle Jean.

V. 19 et 20. « **Le soir donc étant venu, en ce même premier jour de la semaine, les portes du lieu où étaient**[1] **les disciples étant fermées, à cause de la crainte qu'ils avaient des Juifs, Jésus vint et se présenta au milieu d'eux et leur dit : La paix soit avec vous. 20 Et, après avoir dit cela, il leur montra ses mains et son côté**[2]**. Les disciples se réjouirent donc en voyant le Seigneur.** » — L'expression : « *Les portes étant fermées,* » ne peut être destinée qu'à signaler le mode miraculeux de l'entrée de Jésus. Strauss va même jusqu'à déclarer, contre Schleiermacher, qu'il faut un vrai endur-

1. T. R. ajoute συνηγμενοι contre l'autorité de ℵ A B D I Λ 6 Mnn. It$^{aliq.}$ Syr.

2. ℵ A B D I placent αυτοις après πλευραν et retranchent αυτου. A B lisent και τας χειρας.

cissement contre le sens réel du texte évangélique pour soutenir le contraire (*Das Leben Jesu*, p. 608). Calvin suppose que les portes s'ouvrirent miraculeusement (comp. Act. XII, 10). Mais le sens naturel de l'expression est que les portes étaient et restèrent fermées, et que Jésus est, non pas entré, mais apparu. A la vérité, le corps de Jésus était encore celui qui lui avait servi d'organe pendant sa vie (v. 20); mais, comme il était déjà avant sa mort sous la puissance de l'Esprit (VI, 16-21), il est maintenant plus rapproché encore de la nature du corps spirituel ou glorifié (1 Cor. XV, 44), dont le caractère est d'être soumis à la libre disposition de l'Esprit. De là l'expression ἔστη qui se retrouve aussi dans le récit de Luc : il parut subitement, sans que personne l'eût vu entrer; de là l'effroi qu'éprouvent les disciples et leur supposition que c'est *un esprit* (Luc XXIV, 37). — La salutation de Jésus est la même chez Luc et chez Jean : « *La paix soit avec vous.* » C'est la formule juive ordinaire, mais servant à exprimer une pensée toute nouvelle. Jésus invite ses disciples à ouvrir leur cœur à la paix qu'il vient de leur procurer par son œuvre rédemptrice et qu'il leur apporte en ressuscitant. Les émotions douloureuses par lesquelles ils ont passé, l'espèce d'effroi qu'ils éprouvent encore en ce moment même, tout ce trouble ancien et présent doit faire place à la sécurité la plus complète, dans la certitude que Dieu est avec eux. Éph. II, 17 : « *Étant venu, il a annoncé la paix.* » — Les mots : « *Ayant dit cela* » (v. 20), font sentir la relation entre ce vœu et l'acte suivant. Les convaincre de la réalité corporelle de son apparition, c'est faire éclater à leurs yeux le plus grand des miracles, la preuve manifeste de la bienveillance divine envers leur Maître et envers eux. — Aussi, dès qu'ils ont constaté l'identité de sa personne, leur frayeur se transforme-t-elle non-seulement en paix, mais en joie.

V. 21-23. « Jésus [1] leur dit donc de nouveau : La paix soit avec vous. Comme le Père m'a envoyé, je vous envoie [2] aussi. 22 Et, ayant dit cela, il souffla sur eux et leur dit : Recevez [le] Saint-Esprit. 23 A quiconque [3] vous aurez remis ses péchés, ils seront remis [4] ; à quiconque vous les retiendrez [5], ils demeurent retenus. » — Ce n'est pas seulement en vue de leur passé et comme croyants que Jésus veut leur communiquer la paix ; c'est aussi en vue de leur avenir et de leur vocation apostolique qu'il la leur assure. De là la répétition du vœu : « *La paix soit avec vous.* » Ils doivent marcher au-devant de leur ministère avec la certitude de la victoire et l'assurance d'une force invincible dont la résurrection de leur Maître est pour eux le gage. Sur ce fondement, Jésus leur confère la charge (v. 21 *b*), leur communique le don, dans la mesure où il peut le faire dans sa position actuelle (v. 22), et révèle la grandeur de l'œuvre qu'ils auront à accomplir (v. 23).

Il n'y a proprement qu'une mission du ciel à la terre, celle de Jésus. La leur est renfermée dans la sienne et ne fait que la réaliser. C'est bien la parole de saint Paul : ὑπὲρ Χριστοῦ πρεσβεύομεν (2 Cor. V, 20). De là vient que Jésus, en parlant de lui-même, emploie le terme le plus solennel ἀπέσταλκε : c'est une ambassade ; tandis qu'en passant à eux, il se sert du terme plus simple πέμπω : c'est un envoi.

Comme il n'y a qu'une mission, celle de Jésus, il n'y a qu'une force, celle du Saint-Esprit que donne Jésus. Les

1. T. R. lit Ιησους devant παλιν contre ℵ D L O X It^plerique Vg. Cop.
2. Au lieu de πεμπω, ℵ : πεμψω. D L O : αποστελλω.
3. Au lieu de τινων, B It^aliq. : τινος.
4. Les Mss. se partagent entre αφιενται et αφεωνται. ℵ : αφεθησεται.
5. Au lieu de κρατητε, ℵ : κρατηνται. D It. Vg. : κρατησητε.

mots : « *Ayant dit cela*, » rattachent étroitement à la charge (v. 21) la communication du don nécessaire pour la remplir (v. 22). — Il y a deux opinions extrêmes sur la valeur de l'acte décrit dans ce verset. Selon Chrysostome, Grotius, Tholuck, ce serait uniquement un symbole, une promesse. Mais ce sens est-il compatible avec l'impér. aor. λάβετε, *recevez ?* Cette expression ne suppose-t-elle pas une communication actuelle? D'autre part, Baur prétend que c'est ici la Pentecôte telle que la conçoit l'évangéliste. Mais l'absence d'article devant πνεῦμα ἅγιον ne s'expliquerait pas bien dans ce sens. Le sens naturel de la parole de Jésus est : « Recevez une effusion de l'Esprit. » C'est une arrhe que Jésus leur donne. Élevé lui-même à un degré de vie supérieur, il se hâte de les y associer autant que cela se peut faire. Cette communication est à la Résurrection ce que la Pentecôte sera à l'Ascension. Comme, par la Pentecôte, il les fera participer à son ascension, ainsi, en soufflant aujourd'hui sur eux, il les associe à sa résurrection. Peut-être, dans la forme de cet acte, y a-t-il, comme le pense avec plusieurs commentateurs M. Reuss, une allusion à Gen. II, 7 : « *L'Éternel souffla dans ses narines un souffle de vie.* » Jésus se poserait ici comme l'auteur de la nouvelle création spirituelle qui doit couronner la création naturelle. Mais peut-être sa pensée se rapporte-t-elle plutôt à l'avenir qu'au passé et veut-il dire : « Quand viendra le jour que je vous ai promis, et où vous entendrez le vent mystérieux, vous reconnaîtrez dans ce vent l'Esprit promis et dans cet Esprit le souffle de votre Maître glorifié. » La forme sous laquelle il leur communique ce premier don, est donc le signe auquel ils reconnaîtront la venue de l'Esprit dans sa plénitude. Et quel fut le résultat réel de cette communication préalable, de cette Pentecôte anticipée? Ce fut celui que saint Luc exprime en disant (XXIV, 45) : « *Alors*

il leur ouvrit l'esprit pour comprendre les Écritures. » Le sens de la préparation théocratique leur fut dévoilé. On peut dire que l'évangile de saint Matthieu a été le fruit de cette première inspiration.

La charge et le don tendent à une œuvre à réaliser. Cette œuvre est présentée au v. 23 dans toute sa grandeur : c'est le salut ou, sinon, l'endurcissement final de l'humanité. Il ne s'agira plus désormais, comme dans l'ancienne alliance, d'un pardon provisoire ou d'une réjection révocable. Avec la Pentecôte, le monde va entrer dans le domaine des réalités absolues, immuables. On a voulu réduire le sens des expressions qu'emploie Jésus dans ce verset à l'offre ou à la déclaration du pardon, ainsi qu'à la menace de la damnation, par la prédication de l'Évangile. Mais les termes dont il se sert impliquent une action positive, une efficacité directe. Il faut seulement se rappeler qu'au ministère de la Parole (v. 21), vient d'être ajoutée la puissance de l'Esprit. Il y a donc là une force divine capable d'opérer des effets divins, de délier ou de lier, de pardonner ou de damner. Pierre et Paul, en consommant la double œuvre du salut des païens et de la réjection des Juifs, ont offert au monde le plus grand exemple de l'accomplissement de cette parole. Comp. Act. X, 34 et suiv.; XIII, 45 et suiv.; XXVIII, 25 et suiv. Le prés. ἀφίενται indique un effet immédiat; le parf. ἀφέωνται, chez plusieurs alexandrins, signifierait : « sont et demeurent pardonnés. » Ce parfait a probablement été amené par la symétrie des deux propositions; les copistes n'ont pas compris que, dans la première, il s'agit d'un fait qui s'accomplit au moment même et directement par l'action divine, tandis que, dans la seconde, Jésus parle d'un état qui résulte de l'incrédulité elle-même et qui demeure. L'ordre des deux propositions indique que le premier de ces deux effets est le vrai but de la mission et que le

second ne doit se réaliser que là où le premier vient à échouer.

S'il est évident, par la liaison de ce v. 23 au v. 22 et de celui-ci au v. 21, que la charge est impuissante à rien accomplir de pareil sans la force divine du don, on peut se demander si le don, séparé de la charge, suffirait pour réaliser de tels effets. Si de tels cas se présentent, ce sera sans doute là surtout où, par l'infidélité de ceux qui sont revêtus de la charge, celle-ci se trouve destituée du don.

IV.

La seconde apparition aux disciples : v. 24-29.

L'apparition à Marie-Madeleine a préparé la foi chez les disciples; l'apparition aux disciples l'a fondée; la seconde apparition aux disciples achève ce que la première a commencé et forme ainsi la clôture de la narration johannique. Le dernier germe d'incrédulité extirpé du cercle des Douze, le développement de la foi est consommé chez les futurs témoins de Christ.

V. 24 et 25. « **Mais Thomas, l'un des Douze, celui qui est surnommé Didyme, n'était pas avec eux lorsque**[1] **Jésus vint. 25 Comme donc**[1] **les autres disciples lui disaient : Nous avons vu le Seigneur, il leur dit : Si je ne vois dans ses mains l'empreinte**[2] **des clous, et si je ne mets mon doigt dans l'empreinte des clous, et si je ne mets ma main dans son côté, je ne croirai pas.** » — Tel que nous connaissons Thomas par XI, 16 et XIV, 5, la mort de son Maître avait dû produire sur lui une impression de profond découragement, et l'éloignement où il se

1. ℵ ajoute ουν après οτε et le retranche au v. 25 après ελεγον.

2. A I Π[plerique] Vg. Syr. Or. lisent τοπον au lieu de τυπον, et ℵ εις την χειραν (*sic*) αυτου au lieu de εις τον τυπον των ηλων.

trouvait de ses frères, le premier jour, pouvait n'être pas sans rapport avec cette impression. C'est ce que confirme la résistance qu'il oppose au témoignage des apôtres. Il semble dire : « La chose est allée comme je l'avais prédit et restera telle. » Il y a de la ténacité jusque dans la forme de son discours. Elle se montre dans la répétition intentionnée des expressions. Aussi ne faut-il point admettre, avec Tischendorf, la leçon τόπον, au lieu du second τύπον; cette leçon ôte précisément ce caractère d'insistance à la déclaration de Thomas. Il ne parle pas des pieds ; cela est tout naturel dans cette situation, et il est ridicule d'en conclure, comme quelques interprètes, que les pieds n'avaient pas été cloués.

V. 26 et 27. « **Huit jours après, ses disciples étaient de nouveau réunis dans l'appartement ; et Thomas était avec eux. Jésus vient, les portes étant fermées, et se présente au milieu d'eux, et dit : La paix soit avec vous. 27 Puis il dit à Thomas : Approche ici ton doigt, et vois mes mains, et approche ta main, et la mets dans mon côté, et ne deviens pas incrédule, mais croyant.** » — Les disciples passèrent la semaine pascale à Jérusalem; cela était naturel; à la rigueur ils eussent pu repartir, sans doute, le matin de ce jour où nous les trouvons de nouveau rassemblés. Peut-être furent-ils retenus par le souvenir de l'apparition du dimanche précédent et par l'espoir d'être de nouveau visités en ce jour-ci. Peut-être ce retard avait-il un autre motif, que nous indiquerons. — Dans sa salutation Jésus comprend aussi Thomas; c'est même à lui qu'elle s'adresse principalement ; car il est le seul qui ne jouisse pas encore de la paix que donne la foi. — La répétition presque littérale des paroles téméraires de ce disciple a pour but de le faire rougir de ce qu'une telle insistance a de grossier et de charnel. — Par l'expression « *ne*

deviens pas, » Jésus lui fait sentir qu'il se trouve au point critique où se séparent les deux routes : celle de l'incrédulité décidée et celle de la foi parfaite.

V. 28 et 29. « **Thomas répondit**[1] **et dit : Mon Seigneur et mon Dieu ! 29 Jésus lui dit**[2] **: Parce que tu m'as vu**[3]**, tu as cru ; heureux ceux qui, sans avoir vu**[4]**, ont cru !** » — Ce qui produit une impression si profonde sur Thomas, ce n'est pas seulement la conviction de la résurrection de Jésus, c'est aussi la preuve de toute-science que lui donne le Seigneur en lui répétant les paroles qu'il pensait avoir prononcées en son absence. Cette scène rappelle celle de Nathanaël (ch. I), dont elle est le pendant. Comme chez ce disciple, la lumière brille avec un éclat subit jusqu'au fond de l'âme de Thomas et y dissipe toute obscurité ; et, par une de ces réactions si fréquentes dans la vie morale, du degré le plus bas dans la vie de la foi il atteint le faîte d'un seul bond, et proclame la divinité de son Maître par une expression plus catégorique que toutes celles qui étaient jamais sorties de la bouche de saint Pierre lui-même. Le dernier est devenu le premier, et la foi des disciples, professée par Thomas, est désormais à la hauteur de celle qu'avait d'avance formulée le prologue. C'est en vain que Théodore de Mopsueste et d'autres ont voulu appliquer à Dieu, et non à Jésus, le cri d'adoration de Thomas. Il ne devrait pas y avoir, dans ce sens, εἶπεν αὐτῷ, « il *lui* dit » ; et le terme *mon Seigneur* ne peut être rapporté qu'à Jésus. On a objecté le monothéisme de Thomas. Mais c'est précisément parce que ce disciple sent qu'il porte désormais à

1. Les alexandrins retranchent και devant απεκριθη.

2. Au lieu de λεγει, ℵ : ειπεν δε.

3. Le mot Θωμα, après εωρακας με, n'a pour lui que quelques Mnn. Vg$^{aliq.}$. A sa place, ℵ lit και.

4. ℵ lit με après ιδοντες.

Jésus un sentiment qui dépasse ce qui peut être accordé à une créature, que, pour respecter l'abîme qui sépare la créature du Créateur, il se voit forcé, par son monothéisme même, à placer cet être dans le sein de la divinité. — La valeur objective de ce sentiment de Thomas est garantie par la manière dont Jésus en accueille l'expression. Il ne réprime pas cet élan, comme l'ange de l'Apocalypse, qui dit à Jean : « *Adore Dieu.* » Il dit au contraire : « *Tu as cru.* » — Le parf. πεπίστευκας ne signifie pas seulement : Tu as fait acte de foi, mais : Tu es désormais en possession de la foi. Cette parole, comme celles que Jésus adresse à Nathanaël I, 51, et aux disciples XVI, 31, doit être prise comme affirmation, et non interrogativement. Elle clôt l'histoire du développement de la foi chez les apôtres.

Les paroles que Jésus ajoute ouvrent l'histoire du développement de la foi dans l'Église. Baur prétend que Jésus oppose ici à la foi aux faits extérieurs, à la résurrection physique, par exemple, celle qui ne cherche plus son contenu qu'en elle-même, dans l'*idée*, dont elle est désormais pleinement consciente. Il est aisé de voir que les v. 30 et 31 sont directement opposés à cette pensée. Aussi Baur les déclare-t-il interpolés, lors même qu'ils ne manquent dans aucun document. Le contraste que Jésus veut réellement signaler est celui de la foi qui, pour accepter le fait miraculeux, veut le voir, et de la foi qui l'accepte sur le fondement du simple témoignage. Sur la première voie, la foi ne serait possible pour le monde qu'à la condition de miracles toujours renouvelés et d'apparitions de Jésus répétées sans cesse et pour chaque individu. Ce ne devait point être là la marche de l'œuvre divine sur la terre, et c'est là la raison pour laquelle Jésus appelle heureux ceux qui sauront croire par un autre moyen que celui qu'il a fallu employer avec Thomas. Car s'ils étaient aussi exigeants que ce disciple,

jamais, dans les conditions nouvelles de l'Église, ils n'arriveraient à la foi. — Les participes aor. ἰδόντες, πιστεύσαντες, sont empruntés au sentiment d'une personne qui, se plaçant au terme du développement de l'Église, jette un regard en arrière sur la manière dont les hommes sont arrivés à la foi, et par la foi à la μακαριότης, à la vie (v. 31).

Cette parole de Jésus, en fermant l'ère de la foi acquise par la vue et en ouvrant celle de la foi fondée sur le témoignage, est la transition de l'histoire évangélique à l'œuvre apostolique dont le tableau est retracé dans le livre des Actes. C'est le terme normal d'un évangile tel que celui de Jean, dont la pensée principale est : la manifestation de la gloire de Jésus produisant ces deux effets décisifs, la foi qui sauve ou l'incrédulité qui damne.

De la résurrection de Jésus.

C'est ici, comme le dit Strauss, « le point décisif, où l'opinion naturaliste doit rétracter toutes ses assertions précédentes ou réussir à expliquer la foi à la Résurrection sans faire intervenir un fait miraculeux qui y corresponde[1]. » Il n'est plus possible, en effet, de recourir aux expédients accoutumés, « les forces cachées de la spontanéité, » « le contact d'une personne exquise, » etc. Car nul être humain n'a concouru à la résurrection de Jésus. Si réellement il est sorti du tombeau après y avoir été déposé mort, la puissance divine a éclaté sans contredit dans ce fait central de l'histoire ; et, comme le dit Pierre, « Dieu *a ressuscité Jésus.* » La question est nettement posée. Strauss a donc parfaitement raison de commencer par faire justice des phrases sonores, mais creuses, sous lesquelles un Hase, un Ewald, déguisent leur rationalisme, et du moyen dilatoire par lequel Baur lui-même échappe à la question de fait en disant : « Ce qu'est le fait en soi, c'est ce qui reste en dehors de l'investigation historique.... Ce qui est la condition nécessaire de l'histoire subsé-

1. *Das Leben Jesu*, 1864, p. 288.

quente, c'est uniquement la foi à la Résurrection[1].» «Tout historien, dit Strauss, doit posséder assez de philosophie pour savoir nier le miracle ici comme ailleurs.»

Il existe trois manières de se défaire du miracle de la résurrection de Jésus-Christ :

Le moyen le plus ancien et le plus simple est de supposer une fraude de la part des apôtres, qui auraient, d'une manière quelconque, fait disparaître le corps de Jésus (Matth. XXVIII, 12-15). C'est celui auquel ont eu recours, à la suite des Juifs qui l'avaient imaginé, Celse, les *Fragments de Wolfenbüttel*, et d'autres. Il est positivement rejeté par Strauss. Une tromperie préméditée est, en effet, incompatible avec le découragement dans lequel étaient plongés les disciples après la mort de Jésus et avec la foi triomphante qu'ils puisèrent, pendant tout leur ministère, dans la conviction de la résurrection de leur Maître.

Le second moyen consiste à admettre que Jésus n'était pas complètement mort quand il fut déposé dans le sépulcre, et que la force vitale se réveilla sous l'influence des aromates et de la fraîcheur du sépulcre. Paulus et Schleiermacher sont les principaux défenseurs de cette hypothèse. A ce point de vue, les apparitions de Jésus sont des faits réels, mais naturels. Strauss a fait aussi justice de cette hypothèse. Comment, en effet, Jésus apparaîtrait-il dans une chambre dont les portes sont fermées? Comment, après un supplice comme celui de la croix, ferait-il, avec les disciples d'Emmaüs, un long chemin à pied, pour disparaître ensuite de table subitement? Comment, quelques jours plus tard, entreprendrait-il le voyage de Galilée? Mais surtout, comment un être à demi mort, qui se serait misérablement traîné hors de la tombe, qui ne devrait la vie qu'à toutes sortes de soins et de ménagements, et qui, au bout de quelque temps, aurait fini par succomber à ses souffrances, eût-il pu produire sur ses disciples l'impression d'un vainqueur de la mort et du sépulcre, d'un Prince de la vie? Comment cette vue eût-elle transformé leur tristesse en enthousiasme, leur confiance en adoration? Voilà ce qu'un historien sérieux ne pourra jamais expliquer.

1. *Das Christ. u. die christl. K. der drei ersten Jahrh.* 2e éd. p. 39-40.

Reste un troisième moyen, le plus moderne et le plus hardi. C'est de reconnaître que les disciples ont cru à la Résurrection, que, sans cette foi, la fondation de l'Église chrétienne serait une impossibilité [1], mais d'expliquer cette foi par un phénomène mental, une illusion des saintes femmes et des disciples. Personne, dit Strauss, de l'aveu de tous les récits, n'a été témoin du fait. Bien plus, aucun témoignage ne provient de l'un des témoins de la vie de Jésus, car Paul n'était pas apôtre; les trois évangiles synoptiques ne sont pas des œuvres apostoliques, et le quatrième évangile est inauthentique. D'ailleurs les récits se contredisent sur plusieurs points. Enfin l'idée même du corps ressuscité de Jésus, telle que la présentent les récits, renferme des données inconciliables: un corps de chair et d'os qui digère du miel et du poisson, ne saurait passer à travers les planches d'un appartement (Strauss, *ibid.*, p. 295). Il faut donc admettre qu'il se développa chez Marie-Madeleine, par l'effet de son attachement pour Jésus et d'une disposition maladive, chez les apôtres, par la nécessité d'accorder la mort de leur Maître avec l'idée du règne éternel du Messie et par l'étude des prophéties mal comprises, un état d'exaltation tel que, de retour en Galilée, dans les lieux où ils avaient autrefois vécu avec Jésus, son souvenir se réveilla avec une vivacité extraordinaire et se transforma chez eux en vision. Ils crurent le voir, l'entendre, le toucher, et cette illusion opéra chez eux ce complet changement que l'Église chrétienne a toujours cru devoir attribuer à l'influence du fait réel. Il en fut de même chez Paul, à la suite de ses luttes intérieures. Quant au voyage d'Emmaüs, Strauss pense qu'on peut supposer la présence d'un croyant inconnu qui parla du Messie avec enthousiasme aux deux disciples et qu'ils s'imaginèrent, après coup, avoir été Jésus lui-même. Et pour la scène de la pêche miraculeuse sur les bords du lac de Tibériade (Jean XXI), il suppose également un ami anonyme dont le conseil fut suivi d'un si magnifique résultat que les disciples le prirent pour le Seigneur (*ibid.*, p. 308). La date du troisième jour que tous les récits assignent au fait de la Résurrection, n'aurait naturellement rien d'historique: ce serait une mauvaise ap-

1. Strauss, *Das Leben Jesu*, p. 601.

plication d'une locution proverbiale et de certaines expressions scripturaires (*ibid.*, p. 316). Quant au corps de Jésus, il avait tout simplement été jeté à la voirie avec ceux des deux autres malfaiteurs, et lorsque, plus tard, à la Pentecôte, Pierre proclama pour la première fois en public la Résurrection, il ne fut plus possible de le produire afin de dissiper l'illusion des disciples et d'anéantir l'effet de leur témoignage (*ibid.*, p. 312). Telle est l'explication de Strauss, adoptée, dans ses traits principaux, par Baur et M. Renan.

Que le fait de la Résurrection n'ait pas eu de témoins, cela est certain; mais cela ne peut rien prouver contre sa réalité, si les apparitions du Ressuscité sont suffisamment constatées. Or il est faux qu'elles ne soient constatées par aucun écrit apostolique. L'Apocalypse, que Strauss reconnaît être de saint Jean, atteste, quoi qu'il en dise, la Résurrection : « *J'ai été mort, et maintenant je suis vivant.... Je tiens les clefs de la mort et du sépulcre* » (I, 18). « *Voici ce que dit celui qui a été mort et qui a revécu* » (II, 8). L'auteur n'emploie pas d'autres expressions quand il parle de la résurrection des fidèles (XX, 4) et de la résurrection universelle (XX, 5), faits qu'il envisage assurément comme corporels. L'idée d'une vie purement spirituelle que Strauss tente de substituer dans ces paroles à celle d'une résurrection proprement dite ne correspondrait point à celle de mort, à laquelle elle est opposée. Toute la vision du ch. V enfin, où Jean représente Jésus glorifié semblable à un agneau immolé et assis sur le trône, repose sur l'intuition de la résurrection corporelle de Jésus-Christ. Mais quand il n'existerait aucun écrit apostolique attestant la Résurrection, qu'importerait, puisque Strauss admet lui-même que la prédication apostolique qui a fondé l'Église impliquait la foi à la Résurrection? — Les principales divergences entre les récits disparaissent dès qu'on reconnaît la nature sommaire du récit de Matthieu, conforme au caractère de tout son évangile, et dont nous venons de voir un exemple dans la manière dont il généralise l'apparition à Marie-Madeleine en l'appliquant indistinctement à toutes les femmes. L'apparition qu'il place en Galilée, la seule qu'il raconte après celle-là, résume toutes celles qui ont eu lieu dans cette contrée; car l'évangéliste veut uniquement constater qu'avant de quitter le monde, Jésus s'est proclamé le

Messie non-seulement des Juifs, mais de tous les peuples, et a laissé à ses apôtres la tâche de lui soumettre le monde avec la promesse de les soutenir dans cette conquête. Comme en général dans tous les discours rapportés dans cet évangile, la situation historique est entièrement subordonnée au fond. Le récit de Luc a également un caractère sommaire, comme le montrent les: « *Et il leur dit*, » plusieurs fois répétés, sans indication de situation historique; les détails étaient réservés à la seconde partie de l'ouvrage, au livre des Actes. En tous cas, plus les récits évangéliques diffèrent, quant aux détails, plus ressort leur unanimité, quant au fait capital. — Les contradictions que Strauss fait ressortir dans le récit biblique quant à la nature du corps ressuscité de Jésus, tombent avec la notion du corps spirituel qui, d'un côté, est encore en relation avec le corps naturel et, de l'autre, appartient à un nouvel ordre de choses. L'état de Jésus ressuscité est mixte: il tient à la fois de la terre et du ciel; c'est un état de transition: « *Je monte* » (XX, 17). — L'apparition à Marie-Madeleine, telle qu'elle est décrite par Jean, ne peut être une simple hallucination; car Marie ne pense qu'à Jésus mort; c'est son cadavre qu'elle cherche; or une hallucination ne pourrait s'expliquer que par la surexcitation de l'attente. Quant à la supposition que tout ce récit n'est qu'une fiction du pseudo-Jean, on ne la rendra jamais probable aux yeux de quiconque possède, en quelque mesure, le tact qui discerne le réel de l'artificiel. La même réflexion s'applique aux deux apparitions de Jésus aux apôtres rapportées dans le ch. XX. — Ces apparitions, ainsi que celles que décrivent les Synoptiques et celles qu'énumère saint Paul (1 Cor. XV), sont dues à l'hallucination. Mais comment admettre une hallucination simultanée et identique chez onze et même chez cinq cents personnes (1 Cor. XV, 6)? C'est ici une hypothèse qui dépasse toutes les bornes non-seulement du vraisemblable, mais même du possible. — Le voyageur anonyme et l'ami inconnu auxquels Strauss a recours pour expliquer les deux scènes d'Emmaüs et du lac de Tibériade rentrent dans le genre bien connu des expédients *à la Paulus*, dont Strauss lui-même a tant de fois fait justice. — Ce qui embarrasse évidemment le plus Strauss, c'est la question de savoir ce qu'est devenu le cadavre. Si, comme cela

ressort des récits évangéliques, il est resté entre les mains des amis de Jésus, comment toutes leurs visions et toutes leurs hallucinations ne se sont-elles pas évanouies en face de ce corps? Aussi Strauss, à l'imitation de Volkmar, renvoie-t-il dans le domaine du mythe la cession du corps de Jésus par Pilate à Joseph d'Arimathée. Le corps serait, selon lui, resté entre les mains des ennemis du Seigneur. Mais alors, comment ne s'en sont-ils pas servis pour désabuser ces pauvres gens trompés par leur imagination? Qu'y avait-il de plus aisé que de les mettre en face de cette pièce de conviction? Strauss prétend que la nouvelle de la Résurrection ne s'est répandue qu'à la Pentecôte, par la prédication de saint Pierre; il ne voit dans ce *troisième jour*, mentionné dans tous nos récits, qu'une expression légendaire. Sans doute, ce n'est qu'à la Pentecôte que la Résurrection a été publiquement et officiellement proclamée par les apôtres; mais, si le bruit n'en eût pas été répandu auparavant, quelle créance aurait trouvée cette nouvelle tombant des nues si longtemps après l'événement? L'effet puissant, instantanément produit par le discours de saint Pierre à la Pentecôte, suppose la connaissance du fait de la Résurrection déjà répandue chez les habitants de Jérusalem et en général dans le peuple juif. Seulement on cherchait à se l'expliquer par une fraude des disciples, et le discours de Pierre dissipa ce soupçon chez ceux qui étaient accessibles à de saintes impressions. En un mot, ou le corps est resté entre les mains des Juifs, et il eût suffi de le montrer pour détromper les apôtres; ou il est resté entre celles des apôtres, et toute illusion de leur part était impossible. — Pour que le retour des apôtres en Galilée, dans les lieux où ils avaient vécu avec Jésus, ait pu développer chez eux tous ensemble un état d'exaltation capable de produire les visions et les hallucinations supposées, ne faudrait-il pas en tous cas que Christ eût été, pendant sa vie, un tout autre Christ que celui qu'admet Strauss? Le prédicateur du Sermon sur la montagne, le Socrate juif, n'aurait certes jamais été revu, même par ses disciples les plus fervents, après sa mort. Un tel effet est hors de toute proportion avec la cause supposée. — L'exaltation maladive et fiévreuse dont on doit admettre, à ce point de vue, que les disciples étaient atteints, est incompatible avec le caractère calme, humble, pratique, persé-

vérant, sain et saint, de la vie chrétienne telle que l'a produite la foi à la Résurrection chez les apôtres, chez saint Paul et chez les vrais chrétiens de tous les temps.

Strauss a le bon sens d'accorder que sans la foi des apôtres à la Résurrection l'Église ne serait jamais née; le bon sens de l'humanité ajoute et ajoutera toujours que sans le fait de la Résurrection la foi à la Résurrection chez les apôtres et chez les premiers chrétiens est inexplicable.

L'ÉPILOGUE

XX, 30-31

En terminant son livre, l'évangéliste rend compte de la manière dont il l'a composé (v. 30) et du but dans lequel il l'a écrit (v. 31).

V. 30 et 31. «**Jésus a fait, il est vrai, d'autres miracles, et en grand nombre, en présence de ses disciples**[1], **lesquels ne sont point écrits dans ce livre-ci. 31 Mais ceux-ci y sont consignés afin que vous croyiez**[2] **que Jésus est bien le Christ, le Fils de Dieu, et**[3] **afin qu'en croyant vous ayez la vie**[3] **en son nom.**» — Ce n'est point un tableau complet de ce qu'il a vu et entendu que Jean a voulu retracer. Dans la masse des faits qu'il reconnaît vrais, et dont une partie font le sujet d'autres ouvrages que le sien, il s'est appliqué à faire un choix approprié au but qu'il s'est proposé. — La particule μὲν οὖν se paraphraserait ainsi : «On peut s'étonner que d'une vie aussi riche que celle de Jésus je n'aie raconté qu'un si petit nombre de faits. Mais ceux-là suffisent pour atteindre le but que je me suis proposé.» Comment, en face de cette déclaration de l'auteur sur sa manière de travailler, des critiques sérieux peuvent-ils raisonner ainsi : Jean omet tel fait — la scène de Gethsémané, ou l'Ascension, par exemple — donc il l'ignore ou

1. Αυτου est omis par A B E K S Δ 12 Mnn.

2. ℵ B : πιστευητε au lieu de πιστευσητε.

3. ℵ omet και devant ινα et, avec C D L 12 Mnn. It$^{aliq.}$, ajoute αιωνιον à ζωην.

il le nie? L'auteur distingue les faits qu'il a laissés de côté de ceux qu'il a accueillis, non-seulement quant à la quantité (πολλά), mais aussi quant à la qualité (ἄλλα). Par conséquent, s'il n'a pas donné des échantillons de toutes les espèces de miracles, s'il n'a pas raconté, par exemple, des guérisons de lépreux ou de possédés, il sera contraire à sa pensée de conclure de son silence qu'il ait voulu les nier. Plusieurs interprètes, depuis Chrysostome jusqu'à Baur, ont rapporté l'expression « *les signes que Jésus a faits* » uniquement à ses apparitions après sa résurrection; d'où il résulterait que ces versets sont la conclusion, non du livre entier, mais de la dernière partie seulement, du récit de la Résurrection. Cette opinion est incompatible d'abord avec la distinction marquée de πολλά et ἄλλα qui n'aurait pas de sens dans cette application; puis avec l'expression σημεῖα ποιεῖν, qui ne peut désigner naturellement des apparitions; enfin avec les mots « *dans ce livre-ci,* » qui font allusion au contenu de l'ouvrage entier. Mais pourquoi Jean ne parle-t-il que des miracles et non des discours de Jésus? Sans doute parce qu'il parle ici de la fondation de la foi non chez les disciples seulement, mais dans le monde. Pour ceux qui avaient contemplé et entendu eux-mêmes Jésus, la garantie de son témoignage sur sa personne se trouvait dans sa personne même. C'est dans ce sens que Jésus disait : Croyez-*moi*, à cause de ce que je suis (XIV, 10. 11). Mais pour ceux qui doivent croire sans avoir vu et entendu et faire de cette foi le fondement de leur existence et de toutes leurs espérances, les faits miraculeux, attestés par ceux qui en ont été les témoins, sont la garantie nécessaire de la divinité de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ. Jésus avait rattaché lui-même la plupart de ses discours à des miracles qui en étaient comme le point d'appui; et cette liaison des signes et des discours ressort tout particulière-

ment dans notre évangile. L'expression « *en présence de ses disciples* » se rapporte précisément au rôle auquel les disciples étaient appelés auprès du monde entier. Jésus les avait choisis pour l'accompagner habituellement et avait accompli ses miracles devant eux non-seulement en vue de leur foi personnelle, mais aussi en vue du témoignage qu'ils devaient lui rendre après son départ. « *Vous me rendrez témoignage, parce que vous êtes dès le commencement avec moi* » (XV, 27; comp. Act. I, 21. 22). — La position de τούτῳ après βιβλίῳ donne à cet adjectif un accent particulier : ce livre-*ci* (en opposition à d'autres). Saint Jean n'a donc pas fait allusion, dans son livre, uniquement à la tradition orale; il a eu en vue des rédactions écrites sur la matière qu'il traitait. Pour celui qui admet qu'il a écrit après la ruine de Jérusalem, et que nos Synoptiques ont été composés entre 60 et 70, le sens de cette expression de l'apôtre est très-clair. Par là Jean confirme d'une manière générale le contenu de nos trois premiers évangiles, et fait entendre qu'il a voulu les compléter sur certains points.

Mais si le dessein de Jean n'a point été d'écrire une histoire complète, qu'a-t-il donc voulu? Raconter ce qu'il fallait pour que les lecteurs crussent, comme il a cru lui-même. Ils croient déjà, sans doute; c'est à des chrétiens que s'adresse le mot « *vous.* » Mais, comme nous l'avons vu dans tout le cours de l'évangile, la foi se développe continuellement, et à chaque nouveau progrès la foi précédente semble n'avoir pas été réellement la foi. — La position de ἐστίν explique notre traduction : « est *bien.* » — Jésus, l'objet de la foi, est qualifié ici de manière à reproduire le cours du développement de la foi chez l'auteur lui-même. *Le Christ :* l'accomplissement de la prophétie et de l'espérance théocratique; c'est en cette qualité que les disciples l'avaient primitivement reçu (I, 42. 46). Mais la foi en lui, comme

Messie, n'avait été que la transition à la foi en lui à un point de vue plus élevé, celui de la divinité. Le terme de Messie se rapporte à la charge de Jésus, celui de *Fils de Dieu* à sa personne. C'est surtout depuis le ch. V que ressort le caractère divin de Jésus dans notre évangile. Dans cet envoyé promis, Jean avait reconnu de plus en plus Jéhovah lui-même; et comme, à mesure que cette foi s'affermissait chez lui, il y trouvait de plus en plus la vie de son âme, il espère, par le tableau de cette gloire messianique et divine, amener ses lecteurs à trouver dans la même foi la même vie; comp. 1 Jean I, 3. — La *vie* est l'existence parvenue à la plénitude permanente de la prospérité et de la force. — Les mots «*en son nom*» dépendent, non de «*croyant,*» mais de «*ayez la vie.*» Ὄνομα : le titre suprême, celui de *Fils*, qui exprime l'essence divine cachée sous l'apparition terrestre de Jésus. La vie est dans la foi à ce nom, parce que c'est par cette foi que nous recevons et possédons en Jésus Dieu lui-même.

L'évangile de Jean est donc sans doute un écrit de tendance. Mais de là il ne résulte pas le moins du monde que les faits s'y trouvent altérés. Car la tendance de l'écrit n'est autre que celle des faits eux-mêmes. Dieu, en envoyant Jésus, et Jésus, en agissant et parlant comme il l'a fait, ont voulu le salut de l'humanité. En composant son livre, Jean s'est proposé le même but; il n'a fait que continuer l'œuvre divine. La tâche d'historien se confond pour lui avec celle d'apôtre.

APPENDICE

XXI, 1-25

Les v. 30 et 31 du ch. XX sont évidemment la conclusion de l'ouvrage (« *ce livre-ci* »); et c'est en vain que Hengstenberg prétend en faire uniquement la clôture de la partie historique de l'évangile I, 19-XX, 29. L'auteur a la conscience d'avoir accompli le programme qu'il s'était tracé. Afin de faire rentrer le ch. XXI dans l'organisme de l'évangile, Lange a fait une supposition ingénieuse : le prologue avait dépeint la gloire de Christ avant son incarnation; l'épilogue ch. XXI serait destiné à nous faire contempler un trait de sa gloire à la suite de son existence terrestre. Le ch. XXI serait ainsi le pendant du ch. I et la clôture normale de l'évangile. Mais la conclusion placée à la fin du ch. XX s'oppose à cette explication; et d'ailleurs la pensée dominante du ch. XXI n'est point celle de la gloire de Christ ressuscité; c'est plutôt celle de l'activité future des apôtres et du sort des deux principaux d'entre eux. Le ch. XXI, par son contenu, forme la transition à l'histoire des Actes plutôt que la conclusion de l'évangile. C'est l'Apocalypse qui, parmi les écrits johanniques, joue réellement le rôle que Lange voudrait attribuer à ce dernier chapitre. Weitzel[1] fait remarquer que les trois évangiles synoptiques se terminent par un morceau qui a pour objet l'activité des apôtres

1. *Das Selbstzeugniss des vierten Evangelisten über seine Person*, dans les *Stud. u. Krit.* 1849, p. 578 et suiv.

après le départ de leur Maître. Il croit pouvoir conclure de là que le ch. XXI fait, au même titre, partie du quatrième évangile. Cette observation est juste ; mais la conclusion qu'il en tire est fausse. L'insertion d'une conclusion générale, telle que celle des v. 30. 31 du ch. XX, entre les apparitions précédentes et celle que retrace le ch. XXI, reste inexpliquée.

Il faut donc reconnaître que ce chapitre ne faisait pas primitivement partie de l'ouvrage : c'est un appendice ajouté après coup. Faut-il pour cela parler de « retouches successives » qu'aurait eu à subir notre évangile? Nullement. Ce chapitre, ne manquant dans aucun des documents critiques sans exception, doit certainement avoir été ajouté à l'évangile avant sa publication. Il ne résulte donc de ce fait aucun préjugé défavorable à l'intégrité de l'écrit.

La seule question est de savoir si cet appendice provient de l'auteur ou de l'éditeur. Les savants sont partagés sur ce point. La plupart (Bleek, Lücke, Wieseler, de Wette, Credner, Schweizer, Baur) pensent, à l'exemple de Grotius, que ce morceau n'est pas de l'auteur de l'évangile, soit à cause de certaines expressions non johanniques et de l'obscurité de certains détails (Lücke), soit parce qu'il ferait tort à l'unité grandiose de cet écrit (Baur). Mais il est constaté que le style n'offre aucun motif de doute suffisant; c'est ce qu'a reconnu de Wette lui-même. La difficulté de certains détails provient tout naturellement de l'étrangeté de la situation dans laquelle se passe la scène ici décrite. L'unité de l'écrit, enfin, n'est nullement compromise, dès que ce morceau est envisagé comme un appendice.

C'est dans les v. 24 et 25 seulement que se rencontrent des indices positifs d'une autre main que celle de l'auteur de l'évangile, comme nous le verrons dans l'exégèse. Aussi plusieurs interprètes (Olshausen, Tholuck, Meyer), tout en

admettant la composition de ce chapitre par l'auteur de l'évangile, attribuent-ils à un autre écrivain celle des v. 24 et 25 ou du v. 25 seulement (Meyer). L'omission de ce dernier verset dans le Cod. 63 et très-probablement dans le *Sinait.* donnerait quelque poids à l'opinion de Meyer. Cependant la presque unanimité des Mss. parle en faveur du second comme du premier de ces versets. Quant aux motifs qui portent à admettre ici l'intervention d'une autre main que celle de l'auteur, ils sont communs aux deux versets, comme nous le verrons.

Ce morceau comprend : 1° Le récit d'une pêche et d'un repas miraculeux : v. 1-14; 2° La réinstallation de saint Pierre dans l'apostolat : v. 15-17; 3° Une prophétie de Jésus sur le sort futur de Pierre et de Jean : v. 18-23; 4° Une conclusion : v. 24 et 25. Il est difficile de ramener ces différents morceaux à une unité. Ils paraissent au premier coup d'œil n'avoir d'autre lien que celui de leur connexion historique. Peut-être une relation plus intime des trois premiers morceaux ressortira-t-elle de l'exégèse. Quant au but de cet appendice, la plupart des interprètes pensent que c'est uniquement de rectifier la fausse interprétation donnée de la parole de Christ v. 23. Mais le premier morceau v. 1-14 ne s'explique point par là. Baur prétend que l'auteur a inventé ce récit afin de montrer la supériorité de Jean, l'apôtre des églises d'Asie-Mineure, sur Pierre, l'apôtre de l'église romaine. Bleek répond avec raison que, dans ce cas, il n'eût point fait ressortir d'une manière si saillante la fonction conférée à Pierre de paître les brebis et les agneaux du Seigneur. Cela est si vrai que M. Reuss envisage même comme l'un des buts principaux de ce récit, « de rétablir, par une déclaration solennelle du Seigneur, la considération de Pierre, compromise par son reniement » (*Gesch. der heil. Schr. N. T.* § 239). Nous ne pourrons nous prononcer

qu'au terme de l'exégèse sur le but de cet appendice. Tout ce récit, surtout dans le passage qui regarde plus particulièrement saint Pierre, porte évidemment le cachet de la plus entière fidélité historique; et, à supposer qu'il n'eût pas été rédigé par Jean lui-même, il ne pourrait provenir que d'une communication apostolique. Aussi Ewald a-t-il supposé qu'il avait été rédigé par un ami de l'apôtre, probablement un presbytre d'Éphèse, qui avait prêté son concours à Jean pour la composition de son évangile. Ce sont là des assertions qu'il est aussi aisé d'avancer que difficile de réfuter.

1. *La pêche et le repas miraculeux :* v. 1-14.

1° La pêche : v. 1-8.

V. 1 et 2. « **Après cela Jésus se manifesta encore une fois aux disciples[1], sur les bords de la mer de Tibériade; et voici comment il se manifesta. 2 Simon Pierre et Thomas, appelé Didyme, et Nathanaël de Cana en Galilée, et les fils de Zébédée[2] et deux autres d'entre ses disciples, étaient réunis.** » — La transition indéterminée μετὰ ταῦτα est familière à Jean (V, 1; VI, 1; VII, 1, etc.). — Jésus se trouve en Galilée avec les siens; c'était là que, d'après Matth. XXVIII, 7. 10, il avait promis de revoir les disciples et de reconstituer le troupeau momentanément dispersé par la mort du berger (comp. XXVI, 31. 32). Par ses apparitions en Judée, Jésus n'avait donc eu d'autre but que de grouper les apôtres autour de sa personne afin de les ramener en Galilée où il voulait se manifester à tous les croyants. C'est là le sens du terme προάγειν Matth. XXVIII,

1. D H M U X 40 Mnn. It^plerique Syr. Cop. ajoutent αυτου après μαθηταις, et 20 Mnn. εγερθεις εκ νεκρων après αυτου.

2. ℵ lit υιοι après οι.

7; comp. Matth. XXI, 9; Marc XI, 9; Luc XVIII, 39. Peut-être ce rassemblement des apôtres en Judée souffrit-il un retard par suite de l'incrédulité de Thomas. Ce ne fut que lorsque cette brebis réfractaire eut rejoint le troupeau, que Jésus put accomplir sa promesse. Alors eurent lieu ces apparitions galiléennes dont l'une est racontée dans notre chapitre, une autre attestée par Paul 1 Cor. XV, 6. Matth. XXVIII, 16-20 a, comme toutes les narrations de cet évangile, un caractère sommaire.

L'expression ἐφανέρωσεν ἑαυτόν est conforme au style de Jean (VII, 4 : φανέρωσον σεαυτόν. XI, 33 : ἐτάραξεν ἑαυτόν). Jusqu'ici Jésus avait manifesté sa gloire cachée; maintenant il se manifeste lui-même; car il est rentré dans la sphère de l'invisibilité. — La proposition : « *Et voici comment....*, » fait pressentir la solennité de la scène qui va suivre. — D'entre les sept personnages indiqués au v. 2, les cinq premiers seuls sont apôtres; les deux derniers appartiennent au nombre des disciples, dans le sens large du mot (comp. VI, 60. 66; VII, 3; VIII, 31, etc.). Autrement, ils seraient personnellement désignés aussi bien que les précédents. Il est remarquable que les fils de Zébédée occupent la dernière place parmi les apôtres proprement dits. Car dans tous les catalogues apostoliques, ils sont joints immédiatement à Pierre. Cette circonstance ne s'explique naturellement que si l'on admet que l'auteur du récit est lui-même l'un des deux. — Au moyen de l'expression : *les fils de Zébédée*, l'auteur atteint son but qui est de se désigner comme présent — la scène suivante l'exigeait — sans pourtant se nommer. C'est ainsi qu'il avait évité dans tout l'évangile de nommer son frère et même sa mère (XIX, 35). — Sur Thomas Didyme, voy. t. II, p. 329. — L'explication « *de Cana en Galilée* » n'avait pas été donnée au ch. I. L'auteur répare ici cette omission. — Hengstenberg pense que les deux autres

disciples ne sont pas nommés parce que chacun doit comprendre que c'étaient André et Philippe!

V. 3 et 4. « **Simon Pierre leur dit: Je m'en vais pêcher. Ils lui disent: Nous y allons aussi avec toi. Ils sortirent[1] et montèrent[2] incontinent[3] sur la barque; mais ils ne prirent rien dans cette nuit-là. 4 Mais, le matin[4] étant venu[5], Jésus se présenta sur[6] le rivage; cependant les disciples ne savaient[7] pas que c'était Jésus.** » — Il paraît qu'après le ministère terrestre de leur Maître les disciples étaient retournés à leur ancienne profession. — L'auteur fait remarquer que l'initiative partit de Pierre; il pense certainement au rôle connu de Pierre dans la prédication de l'Évangile et dans la fondation de l'Église. Le ton brusque de la parole de Pierre semble indiquer une impulsion intérieure, un pressentiment. Le εὐθύς, *incontinent*, qui suit, et que retranchent à tort quelques Mss., confirme cette impression. — Le terme πιάζειν, employé v. 3 et 10, se trouve encore six fois dans notre évangile, nulle part dans les Synoptiques (Hengstenberg). Cette longue nuit de travail sans résultat dut rappeler aux apôtres celle qui avait précédé leur vocation à la fonction de prédicateurs de l'évangile Luc V.

V. 5 et 6. « **Jésus leur dit: Enfants, n'avez-vous rien[8] à manger? Ils lui répondirent: Non. 6 Il leur dit: Jetez le filet du côté droit de la barque, et vous trouverez.**

---

1. Quelques Mss. ajoutent και devant ou ουν après εξηλθον.
2. Au lieu d'ανεβησαν, presque tous les Mjj.: ενεβησαν.
3. B C D L X Δ quelques Mnn. It. Vg. Syr. Cop. omettent ευθυς.
4. ℵ quelques Mnn. It$^{\text{plerique}}$ Vg. Syr. omettent ηδη.
5. A B C E L 10 Mnn.: γινομενης au lieu de γενομενης.
6. ℵ A D L M U X lisent επι, les autres εις avec T. R.
7. ℵ L X: εγνωσαν au lieu d'ηδεισαν.
8. ℵ omet τι.

Ils le jetèrent donc[1] ; et ils ne purent[2] pas le retirer à cause de la quantité des poissons. » — La différence entre la scène de Luc V et celle-ci est qu'aujourd'hui Jésus vise non plus seulement à une pêche, mais à un repas. Nous comprendrons bientôt la raison de ce fait. — C'est ce qui explique la question du v. 5. Il n'est donc point nécessaire de penser, avec Tholuck et d'autres, que Jésus veut se présenter ici comme un marchand qui demanderait à acheter du poisson. — Προσφάγιον désigne, comme ὀψάριον, ce que l'on ajoute au pain dans le repas ; seulement le second de ces deux termes suppose un apprêt (ὀπτάω, *rôtir*) et désigne, dans la langue des pêcheurs, leur aliment ordinaire, le poisson. — L'emploi du terme παιδία, au lieu de τεκνία (XIII, 33), qui paraît suspect à Lücke, s'explique aisément. Jésus n'emploie pas ici le terme de tendresse τεκνία, parce qu'il garde encore l'anonyme. Παιδία, littéralement : *mes garçons*, est emprunté au langage du maître qui parle à ses ouvriers. — Cette prise magnifique est, comme Luc V, à la fois le type et le gage des succès futurs de la prédication apostolique. Mais il est probable que l'opposition entre le côté gauche et le côté droit de la barque qui est ajoutée ici, n'est point dans cette scène une circonstance indifférente. Le côté gauche de la barque, où ils avaient jeté inutilement le filet pendant la nuit ne représenterait-il point le monde juif, et cette nuit de labeur stérile la première phase de la prédication apostolique ? Dans le côté droit, en échange, ne faut-il pas reconnaître le monde païen, et dans cette pêche magnifique les effets de la prédication dans ce nouveau domaine ? Les ch. VII-XII du livre des Actes montrent comment Jésus lui-même, par une série de dispensations providentielles, fit passer les

1. ℵ D Cop. : οι δε εβαλον au lieu d'εβαλον ουν.
2. ℵ B G D L Δ 10 Mnn. It^plerique Vg. : ισχυον au lieu d'ισχυσαν.

apôtres de l'un de ces champs de travail à l'autre et accomplit en réalité ce qu'il fait ici typiquement. Cette seconde pêche miraculeuse que raconte Jean était donc plus qu'une confirmation de la promesse renfermée dans la première; elle faisait allusion à la situation nouvelle, aux circonstances défavorables que l'apostolat rencontrerait parmi les Juifs, au riche dédommagement qui lui serait accordé chez les païens. Au moment où l'auteur écrivait, l'histoire avait réalisé ces types; de là l'importance qu'il y attache.

V. 7 et 8. « **Alors le disciple que Jésus aimait dit à Pierre : C'est le Seigneur. Simon Pierre, ayant entendu que c'était le Seigneur, mit son vêtement et s'en ceignit (car il était nu) ; et il se jeta à la mer. 8 Mais les autres disciples vinrent avec la barque[1] (car ils n'étaient pas loin de la terre, mais seulement à la distance de deux cents coudées) remorquant le filet avec les poissons.** » — Quelle caractéristique des deux apôtres que celle que renferme ce verset! Jean contemple et devine. Pierre agit et s'élance. Il est impossible qu'en rappelant ces détails l'auteur ne pense pas au rôle de l'un et de l'autre dans l'œuvre de l'évangélisation du monde. — Le vêtement appelé ἐπενδύτης n'était proprement ni le χιτών, l'habit de dessous, la chemise, ni le ἱμάτιον, le vêtement de dessus; c'était un intermédiaire, tenant de l'un et de l'autre, et, comme nous dirions aujourd'hui, une *blouse*, servant aux pauvres, aux ouvriers, et particulièrement aux pêcheurs, de vêtement de dessus. La plupart des interprètes pensent que *nu* signifie ici : vêtu seulement de la tunique, et que Pierre se borna à passer l'ἐπενδύτης, qu'il avait ôté pour travailler. Hengstenberg, qui entend par l'ἐπενδύτης le vêtement de dessous, pense qu'il ne l'avait point ôté et qu'il

1. ℵ ajoute αλλω devant πλοιαριω.

ne fit autre chose que d'en serrer la ceinture (διεζώσατο). Nous croyons que Pierre était décidément nu (sauf le *subligaculum*); — c'est le sens naturel de γυμνός — et que, dans sa hâte, il ne pensa point à remettre le χιτών, la chemise, mais se revêtit immédiatement de la blouse, qui à la rigueur suffisait. Le moyen διεζώσατο renferme évidemment les deux idées de passer le vêtement et de le serrer. — Ces petits détails peignent merveilleusement l'énergie et la décision de Pierre; on y trouve déjà toutes les qualités qu'il déploiera plus tard dans la fondation de l'Église. Quant à Jean, il reste avec les autres disciples dans la barque, et nous verrons que ce détail aussi est significatif. Πλοιαρίῳ, datif instrumental : au moyen de la barque (en opposition à Pierre, qui s'était jeté à la nage) et en remorquant le filet par ce moyen. Le γάρ explique comment ils purent avoir recours dans ce cas à la remorque : « *Ils n'étaient pas fort éloignés du rivage.* » Ἀπό n'est employé pour mesurer la distance que dans notre évangile (XI, 18) et dans l'Apocalypse (XIV, 20) (Hengstenberg). Le même auteur observe que les termes πλοῖον et πλοιάριον alternent, dans ce morceau, comme VI, 17 et suiv. — Grotius a déjà fait remarquer que la terre ferme, où se trouve Jésus et où abordent les disciples, est l'image de ce monde céleste dans lequel Jésus est entré par sa résurrection et où les apôtres doivent être réunis un jour avec lui, après le travail.

Si la pêche, v. 1-8, figure le travail, le repas, v. 9-14, doit être le type du repos et de la joie qui suivront les labeurs de l'apostolat.

2° Le repas : v. 9-14.

V. 9-11. « **Lorsqu'ils furent descendus**[1] **à terre, ils**

1. ℵ H : ανεβησαν, Λ : επεβησαν, au lieu d'απεβησαν.

virent un brasier allumé là, et un poisson mis dessus, et du pain. 10 Jésus leur dit : Apportez de ces poissons que vous venez de prendre. 11 Simon Pierre monta[1] sur la barque et tira sur la grève[2] le filet plein de cent cinquante-trois grands poissons ; et bien qu'il y en eût un si grand nombre, le filet ne se rompit point. » — Ἀνθρακιά ne se trouve qu'ici et dans la scène du reniement XVIII, 18. — Sur ὀψάριον voir au v. 5. Le singulier doit, sans doute, être pris dans le sens strict : un poisson. Comp. le pluriel v. 10 et δύο ὀψάρια VI, 9. On a demandé d'où venaient ce pain et ce poisson. Lange pense que Jésus pouvait avoir reçu ces aliments de quelque pêcheur du voisinage. Le mot de Jean : « *C'est le Seigneur*, » ne devrait-il pas faire tomber de telles questions? Celui qui, dans son existence terrestre, avait multiplié les pains, n'avait-il pas dans son existence supérieure les moyens de procurer à manger aux siens? — Le Seigneur se présente comme leur offrant un repas ; et cependant, ce qu'il a à leur offrir est insuffisant, et il les invite à y suppléer, en apportant de leur prise. Ce détail serait incompréhensible s'il n'avait un sens symbolique. Ce repas est le type du bonheur dont doivent jouir, dans la communion de leur Seigneur, les serviteurs fidèles ; le fruit de leur travail doit donc y occuper une place. Car, comme il est écrit, « *le fruit de ton travail, tu le mangeras* » (Ps. CXXVIII, 2) ; et : « *Leurs œuvres les suivent* » (Apoc. XIV, 13). — Le nombre 153 a servi de texte aux plus absurdes commentaires. D'après quelques Pères, 100 représente les païens, 50 les Juifs, 3 la Trinité. Selon d'autres, 153 serait le nombre total des espèces de poissons existantes et représenterait ainsi la totalité des

1. ℵ L : ενεβη au lieu d'ανεβη.
2. ℵ A B C L P X Δ : εις την γην au lieu d'επι της γης.

peuples! Hengstenberg voit dans ce nombre une allusion aux 153 mille prosélytes cananéens reçus dans la théocratie au temps de Salomon (1 Rois IX, 20)! Ce nombre ne signifie qu'une chose: c'est que les disciples ont pris la peine de compter les poissons; d'où il résulte qu'ils n'avaient aucun doute sur le miracle qui venait d'avoir lieu, puisque cette scrupuleuse exactitude provenait de l'intérêt que leur inspirait ce fait miraculeux. — L'intégrité du filet, après une telle prise, représente la protection du Seigneur sur son Église jusqu'au moment où elle abordera, comblée de grâces, aux rivages du monde à venir.

V. 12-14. « **Jésus leur dit: Venez et déjeunez. Cependant aucun des disciples n'osait lui demander: Qui es-tu? sachant bien que c'était le Seigneur. 13 Jésus s'approche donc et prend le pain et le leur distribue; et il en fait de même du poisson. 14 Ce fut déjà la troisième fois que Jésus se manifesta à ses disciples[1] depuis sa résurrection d'entre les morts.** » — Un sentiment de crainte respectueuse empêche les disciples de s'approcher de ce personnage mystérieux (οἱ δὲ ἐδίστασαν, Matth. XXVIII, 17) et de manger, jusqu'à ce que Jésus lui-même les y ait invités; et, alors même, ils n'osent encore lui adresser la parole. Ce ne sont plus les relations familières de jadis. — Ἔρχεται (v. 13): s'approche du brasier. — Pour le v. 13 en général, comp. Luc XII, 37. 38. Si l'on envisage le v. 14 comme la clôture du récit précédent, il sépare le chap. XXI en deux parties entièrement indépendantes l'une de l'autre. Mais nous verrons que la relation entre les faits qui viennent d'être racontés et l'entretien qui va suivre est beaucoup trop intime pour qu'une pareille solution de continuité puisse être admise. Le v. 14 est donc plutôt une parenthèse ex-

1. ℵ A B C L quelques Mnn. omettent αυτου après μαθηταις.

plicative, une remarque jetée en passant pour remettre dans son vrai jour l'histoire que la tradition avait altérée sur ce point, exactement comme III, 24; XVIII, 24, etc. La fausse notion que l'auteur veut écarter est celle qui pouvait naître des récits de Matthieu et de Marc, d'après lesquels il semblait que Jésus fût apparu aux disciples réunis pour la première fois en Galilée. « Nullement, dit Jean; quand il leur apparut pour la première fois en Galilée, c'était déjà *la troisième fois* (ἤδη τρίτον) qu'il se montrait à eux. » Comp. XX, 19 et suiv.; 26 et suiv. — En disant : *pour la troisième fois*, l'auteur ne compte évidemment que les apparitions aux apôtres réunis. La forme τοῦτο τρίτον n'est pas sans analogie avec le τοῦτο πάλιν δεύτερον IV, 54. — Le mot *déjà* fait aussi pressentir que Jean connaît encore d'autres apparitions postérieures accordées aux disciples réunis, celles de Matth. XXVIII, 16 - 20, et de Luc XXIV, 50 - 53, par exemple.

2. *La réinstallation de saint Pierre :* v. 15-17.

Jésus profite de cette situation, toute semblable à celle dans laquelle il avait jadis conféré à Pierre l'apostolat, pour le réhabiliter dans cette charge. Il lui avait déjà pardonné sa faute (Luc XXIV, 34; 1 Cor. XV, 5). Mais le pardon se rapporte à la personne, la réhabilitation à l'office.

V. 15. « **Quand ils eurent déjeuné, Jésus dit à Simon Pierre : Simon, fils de Jona**[1], **m'aimes-tu plus que ne font ceux-ci ? Il lui dit : Oui, Seigneur, tu sais que je t'aime. Il lui dit : Pais mes agneaux.** » — Quel cadre pour l'acte qui va suivre : d'un côté, une pêche miraculeuse, comme celle à la suite de laquelle Pierre avait été appelé;

1. B C D L lisent Ιωαννου au lieu de Ιωνα. ℵ omet ce mot.

de l'autre un brasier, comme celui auprès duquel il avait renié! L'expression, trois fois répétée par Jésus: « *Simon, fils de Jona,* » semble avoir pour but (surtout opposée, comme elle l'est, à celle de « *Simon Pierre,* » dans la bouche de Jean) de rappeler à Pierre son caractère naturel. La triple question de Jésus fait évidemment allusion, quoi qu'en dise Hengstenberg, au triple reniement de Pierre. Avant de le rétablir dans l'apostolat, Jésus veut lui donner l'occasion de professer énergiquement le sentiment qui en est l'âme, qu'il avait comme foulé aux pieds, mais qu'il venait de manifester avec tant de vivacité en se jetant à l'eau pour joindre plus tôt son Maître. Il est naturel de voir dans les mots « *plus que ne font ceux-ci* » une allusion à cette déclaration de Pierre : « *Quand tous les autres se scandaliseraient en toi, je ne serai jamais scandalisé* » (Matth. XXVI, 33), lors même que Jean n'a pas mentionné cette parole. Son récit est toujours en relation intime avec celui des Synoptiques. On ne parle que pour mémoire de l'explication de ceux qui rapportent τούτων aux engins de pêche ou aux poissons : « M'aimes-tu plus que ton ancienne profession ? » — Pierre, tout en professant son amour, le fait avec une humilité commandée par le souvenir de sa chute. Il omet toute comparaison avec ses frères et substitue au terme ἀγαπᾷν, qui indique l'amour complet, profond, éternel, le mot φιλεῖν, qui désigne le simple attachement personnel, l'inclination affectueuse. Ce dernier sentiment, il se l'attribue sans hésiter, en en appelant à Jésus lui-même comme scrutateur des cœurs. Cela suffit à Jésus. A cette simple condition, il peut lui confier ce qu'il a de plus cher. — Ἀρνία désigne le troupeau de Jésus au point de vue de la faiblesse et du besoin qu'il a d'un berger plein des ménagements les plus tendres et les plus individuels.

V. 16 et 17. « **Jésus lui dit encore pour la seconde**

fois[1] : Simon, fils de Jona[2], m'aimes-tu? Il lui dit : Oui[3], Seigneur, tu sais que je t'aime. Il lui dit : Pais mes brebis[4]. 17 Il lui dit pour la troisième fois : Simon, fils de Jona[2], m'aimes-tu? Pierre fut attristé de ce qu'il lui avait dit pour la troisième fois : M'aimes-tu? Et il lui dit[5] : Seigneur, tu sais toutes choses, tu connais que je t'aime. Jésus lui dit : Pais mes brebis[6]. » — Jésus fait maintenant grâce à Pierre du πλεῖον τούτων, *plus que ceux-ci*, qui a atteint son but. De son côté, Pierre persiste à substituer φιλεῖν à ἀγαπᾷν. — Dans sa réponse, Jésus, au lieu de βόσκειν, qui se rapporte à l'alimentation du troupeau, emploie ποιμαίνειν, qui en désigne la conduite, la direction générale. Au lieu d'ἀρνία, il dit πρόβατα, qui désigne le troupeau dans son ensemble, et sans idée de faiblesse. Ce sont des êtres qu'il s'agit simplement de diriger. — Enfin, la troisième fois, Jésus descend avec Pierre du ἀγαπᾷν au φιλεῖν. Mais, sous cette forme, le doute n'en devient que plus poignant pour le disciple. Pierre rassemble alors toutes ses forces pour une suprême affirmation. Γινώσκεις : « Tu lis dans mon cœur que je t'aime. » — La leçon de A B C προβάτια paraît ici être la vraie; les copistes sont plus disposés à rendre les termes semblables qu'à les varier. Le diminutif προβάτια, *mes petites brebis*, rappelle et combine les deux notions de πρόβατα (v. 16) et d'ἀρνία (v. 15). Cette expression respire la tendresse comme celle de τεκνία (XIII, 33). Jésus reprend en même temps le terme de βόσκειν, employé la première fois (v. 15), qui indique des

1. ℵ : παλιν λεγει αυτω au lieu de λεγει αυτω παλιν δευτερον. C place παλιν avant λεγει.

2. ℵ B C D L : Ιωαννου au lieu de Ιωνα.

3. ℵ omet ναι devant κυριε.

4. B C It$^{aliq.}$ (*oviculas*) : προβατια au lieu de προβατα.

5. ℵ A D X : λεγει au lieu de ειπεν.

6. A B C : προβατια au lieu de προβατα.

soins plus personnels que ποιμαίνειν. — Rien absolument, dans le texte, ne justifie l'application des trois substantifs aux autres apôtres; ce passage ne renferme donc pas l'idée d'une primauté attribuée à saint Pierre sur ses collègues. Ce que Jésus dit ici à cet apôtre, il eût pu, dans une certaine mesure, le dire à tous les autres. S'il ne le fait pas, c'est parce que Pierre seul avait besoin d'être réhabilité. La distinction entre différentes classes de chrétiens, que plusieurs interprètes ont trouvée dans les paroles de Jésus, n'est pas non plus fondée. Les trois substantifs désignent chacun tout le troupeau sous différents aspects.

3. *Prophétie touchant l'avenir des deux principaux apôtres:* v. 18-23.

V. 18 et 19 *a*. « **En vérité, en vérité, je te dis : quand tu étais plus jeune, tu te ceignais toi-même, et tu allais où tu voulais ; mais, quand tu seras devenu vieux, tu étendras tes mains**[1], **et un autre te ceindra**[2] **et te mènera où**[3] **tu ne voudras pas. 19** *a* **En parlant ainsi, il faisait entendre de quelle mort il devait glorifier Dieu.** » — La transition entre v. 17 et 18 est la même que celle du v. 15 au v. 16 dans le ch. IX des Actes. C'est le martyre promis comme récompense et couronnement de la fidélité et comme réparation des fautes passées, pour Paul, des persécutions qu'il avait fait subir à l'Église, pour Pierre, de son reniement. — Quelques-uns donnent au v. 18 un sens purement moral. Dans la première partie, ils voient une allusion à ce principe de la volonté propre qui avait

1. ℵ: την χειραν au lieu de τας χειρας.

2. ℵ C** D 5 Mnn. Cyrille Chrys.: αλλοι ζωσουσιν (C**: ζωσωσι. D: ζωσωσει) au lieu de αλλος ζωσει.

3. ℵ: ποιησουσι σοι οσα au lieu de και οισει οπου. Au lieu d'οισει; C** 1 Mnn. Chrys.: οισουσιν. D: απαγουσιν. 4 Mnn. Cyrille: αποισουσιν.

dominé la vie de Pierre avant sa conversion, et dans la seconde, la description de l'état de renoncement complet à lui-même auquel il sera conduit et dans lequel il deviendra un instrument docile entre les mains de Jésus. Le ἄλλος serait dans ce cas Jésus lui-même. Le v. 19 ne conduit pas à cette explication qui, en soi, n'est pas très-naturelle. Le contraste qui suit avec le sort de Jean (v. 22) n'y est pas non plus favorable. Jésus veut plutôt caractériser, au v. 18, la libre disposition de sa personne dont jouit encore Pierre et l'état de captivité auquel il sera réduit un jour. Les premiers mots paraissent renfermer une allusion à la vivacité juvénile avec laquelle Pierre venait en ce moment même de se ceindre et de s'élancer dans l'eau. C'est ainsi qu'il s'élancera bientôt avec ardeur dans les travaux de ce ministère que Jésus vient de lui rendre. Mais à quel terme le conduira ce zèle? Jésus le lui fait entendre par des images tirées de la circonstance actuelle. Les mots : « *Tu étendras tes mains, et un autre...* » sont opposés à : « *Tu te ceignais toi-même,* » et se rapportent donc, comme le pense Meyer, à la résignation avec laquelle Pierre se livrera au pouvoir ennemi qui s'emparera de lui pour le conduire au supplice; et les mots « *te mènera....* » opposés à « *tu allais où tu voulais* » se rapportent à l'acte même par lequel on le conduira au supplice. Plusieurs appliquent l'expression : « *Tu étendras tes mains,* » au crucifiement de saint Pierre. Mais ils ne peuvent expliquer comment ils se trouvent placés avant ceux-ci : « *Un autre te ceindra,* » ou ils sont obligés de recourir à des expédients comme celui de rapporter l'idée de ceindre à l'emploi du *subligaculum* dans le supplice de la croix. Ce sens est forcé et les derniers mots : « *Et te mènera où....* » restent toujours inexplicables. — C'est ainsi que l'ardeur bouillante de Pierre le conduira rapidement auprès de son Maître glorifié à travers les souffrances du

martyre, comme elle vient de le conduire aux pieds de Jésus ressuscité à travers les flots.

Le v. 19 n'est pas contraire à l'interprétation que nous venons de donner du v. 18. Car l'expression «*de quelle mort*» ne se rapporte point spécialement au supplice du crucifiement, mais au martyre en général, en opposition à une mort naturelle. Le terme «*glorifier Dieu*,» qui, dans la terminologie ecclésiastique postérieure, désigne directement le martyre, appartient encore ici à la langue vivante et a toute sa valeur originale. — L'auteur parle ici de la mort de Pierre comme d'un fait connu des lecteurs; ce récit est donc, dans tous les cas, rédigé postérieurement à cet événement (an 64).

V. 19*b*-21. «**Après avoir ainsi parlé, il lui dit: Suis-moi. 20 Et Pierre, s'étant retourné, voit le disciple que Jésus aimait (celui qui[1] s'était penché, dans le souper, sur le sein de Jésus, et avait dit[2]: Seigneur[3], qui est celui qui te trahit?) qui les suit[1]. 21 Pierre, l'ayant vu[4], dit[5] à Jésus: Seigneur, et celui-ci, que deviendra-t-il?**» — La liaison avec le v. 20 (ἀκολουθοῦντα) ne permet pas de prendre cet ordre : «*Suis-moi*» (v. 19), autrement que dans le sens littéral. D'un autre côté, après la déclaration qui précède (v. 18), cet ordre a nécessairement un sens grave et solennel: «*Suis-moi* sur cette voie de l'amour et de la fidélité qui doit te conduire au martyre.» Ces deux explications ne sont point opposées. Nous avons vu I, 37 que, lorsque Jean dit, en parlant des deux premiers disciples, qu'«*ils suivirent Jésus*,» cette expression doit être prise à la fois

1. ℵ omet ακολουθουντα ος.
2. ℵ: λεγει au lieu d'ειπεν. ℵ CD ajoutent αυτω.
3. ℵ C omettent κυριε.
4. ℵ BCD It^plerique Vg. Cop. Or. ajoutent ουν après τουτον.
5. ℵ: ειπεν au lieu de λεγει.

dans le sens littéral et dans le sens spirituel (t. I, p. 315). Il en est de même ici. L'acte d'obéissance par lequel Pierre suivait en ce moment même Jésus qui l'appelait à un entretien particulier, n'était-il pas le premier pas sur la voie dont le terme devait être pour lui le martyre? — On se demande quel pouvait être le but de cet entretien que Jésus voulait avoir avec Pierre. Était-ce peut-être, comme on l'a supposé, de lui indiquer le lieu où devaient se rassembler tous les croyants de Galilée et de lui donner des directions pour cette grande réunion qui eut lieu après l'apparition ici racontée et que mentionne saint Paul 1 Cor. XV, 6? Ce serait là le premier acte de cette administration du troupeau que Jésus venait de lui rendre, sa réhabilitation de fait dans l'apostolat. — Le mot «*s'étant retourné*» (v. 20) prouve la vérité du sens littéral donné au mot «*suis-moi.*» Ce mouvement de Pierre provint de ce qu'il entendit derrière lui les pas de Jean qui le suivait. Mais comment celui-ci se permet-il de suivre Jésus et Pierre sans en avoir reçu l'ordre? Cette liberté que prend saint Jean est expliquée par lui-même dans la parenthèse du v. 20. Ces détails, qui font ressortir son intimité unique avec le Seigneur, expliquent la certitude qu'il a que son Maître ne peut avoir rien de caché pour lui. Lui qui avait dans le dernier repas servi d'intermédiaire entre Jésus et Pierre, comment serait-il de trop entre eux dans ce moment-ci? Le καί, devant ἀνέπεσεν, est précisément ajouté dans l'intention de faire ressortir cette idée. On a vu de l'envie dans la question de Pierre (Olshausen, Lücke); cette accusation est sans fondement. L'âme de Pierre est remplie de la perspective du martyre que Jésus vient de lui ouvrir. Quoi de plus naturel que de ce que, voyant son ami qui le suit, il demande : «M'accompagnera-t-il aussi sur la voie du martyre comme il m'accompagne en ce moment à ta suite?»

V. 22 et 23. « **Jésus lui dit : Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe? Toi, suis-moi**[1]. 23 **Le bruit se répandit donc parmi les frères que ce disciple ne mourrait point; mais Jésus ne lui avait pas dit**[2] **qu'il ne mourrait point, mais : Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe**[3]**?** » — Tout en réprimant l'espèce d'indiscrétion qu'il pouvait y avoir dans cette question de Pierre, Jésus répond au sentiment d'intérêt affectueux qui l'a dictée. Le sens auquel on est naturellement conduit, à la suite de tout ce qui précède, c'est l'opposition entre la mort naturelle et le martyre, entre le départ de ce monde sans autre intervention que celle de Jésus venant appeler son ami, et la mort violente, par la main des hommes (Grotius, Olshausen). Ce sens de ἔρχομαι serait assez voisin de celui dans lequel est pris ce même terme XIV, 3 : « *Je reviendrai, et je vous prendrai à moi.* » Lorsque la venue spirituelle de Jésus dans une âme est consommée, et que l'œuvre divine y a atteint sa maturité, la mort est, pour elle, dans le plein sens du mot, la venue de Jésus. La main du Maître n'a plus qu'à toucher ce fruit pour le faire tomber et le recueillir. Cependant, dans ce sens, n'eût-il pas fallu le pron. αὐτῷ, comme Apoc. II, 5. 16 (ἔρχομαί σοι)? Wetstein, Luthardt, entendent, par la venue du Seigneur, la ruine de Jérusalem. D'autres, parmi lesquels Hengstenberg, ajoutent à cette idée celle de l'établissement du règne de Dieu dans le monde païen, et même encore celle de l'apparition apocalyptique. Mais l'antithèse avec le *martyre* de Pierre, qui est le point capital de tout ce passage, tombe dans cette explication. Meyer applique cette expression à la Parousie. C'est bien le sens le plus na-

1. ℵ A B C D It[plerique] Vg. Or. placent μοι devant ακολουθει.
2. ℵ B C Or. : ουκ ειπεν δε au lieu de και ουκ ειπεν.
3. ℵ 3 Mnn. It[aliq.] Chrys. omettent τι προς σε.

turel des mots: «*Jusqu'à ce que je vienne.*» Car il est faux que l'idée d'un avénement extérieur du Seigneur soit étrangère à Jean (1 Jean II, 18. 28; III, 2). Mais si on explique cette expression de cette manière, il faut ou avoir le courage d'avouer que cette promesse a été démentie par le fait, ou avoir celui de soutenir qu'il s'est passé par rapport à l'apôtre Jean, à l'heure de ce que nous appelons la mort, quelque chose de mystérieux, un miracle analogue à celui qui fut fait pour Hénoc, dans l'époque patriarcale, et pour Élie, dans l'époque théocratique. Car il est impossible de se tirer de la difficulté, comme le fait Meyer, au moyen du *si*... La parole du Seigneur ne serait plus, dans ce cas, qu'une espèce de jeu indigne de lui et de la gravité de cette scène. Il ne faut pas non plus oublier que si l'on voit dans les mots: «*Tu te ceignais toi-même....,*» une allusion à la promptitude avec laquelle Pierre s'était habillé et jeté à l'eau pour joindre Jésus, et, par là même, à l'initiative pleine d'énergie qui devait signaler son apostolat et le conduire au martyre, il est impossible de ne pas découvrir dans cette idée de «*demeurer,*» appliquée à Jean, une allusion correspondante à la manière dont il était tout à l'heure resté dans la barque avec les disciples, remorquant paisiblement avec eux tous le filet rempli de poisson jusqu'au rivage où l'attendait Jésus, allusion qui n'a de valeur que si elle en renferme une autre au rôle calme et recueilli de Jean dans toute l'histoire de la fondation de l'Église. Cette grande pêche de l'Évangile dans le monde païen, au commencement de laquelle a présidé Pierre, Jean y a assisté jusqu'à la fin du premier siècle, type de toute l'histoire de l'Église; et — ici commence le mystère — peut-être y est-il associé, d'une manière incompréhensible, jusqu'à la fin de l'économie présente, jusqu'à ce que la barque aborde au rivage de l'éternité. — Dans le mot «*je veux,*» s'exprime, avec une majesté toute

divine, le sentiment qu'a Jésus de sa puissance illimitée sur la vie et sur la mort des siens (Bengel). — Σύ, *toi*, que Jésus ajoute en répétant à Pierre l'ordre de le suivre, est opposé à *moi*, contenu dans «*je veux*» : «Laisse-moi régner; toi, ne pense qu'à obéir fidèlement.» — Μοί va bien ici avant le verbe, ainsi que le placent les alexandrins : «Moi à qui seul tu dois regarder.»

Strauss (*Das Leben Jesu*, 1864, p. 611) nie naturellement l'authenticité de cette parole de Jésus. Elle aurait été inventée en Asie-Mineure dans le but de faire pencher la balance du côté de Jean au moyen de la circonstance même d'où l'on pouvait conclure son infériorité par rapport à Pierre : celle qu'il n'avait pas, comme lui, subit le martyre. Cette légende aurait en même temps été occasionnée par l'âge avancé que Jean avait notoirement atteint. Mais, ou Jean vivait encore, quand l'invention a eu lieu, et personne ne pouvait savoir s'il n'aurait pas encore l'honneur du martyre; ou si la légende se forma postérieurement à sa mort, il n'est plus possible que l'âge avancé de Jean en soit devenu l'occasion. Les deux éléments d'explication employés par Strauss se contredisent. Il n'y a pas, dans l'évangile, de parole plus nécessairement authentique que celle-ci. Comment l'Église eût-elle mis dans la bouche de Jésus une parole dont elle-même ne pouvait plus indiquer clairement le sens?

L'auteur ne donne pas lui-même l'interprétation de la parole de Jésus; il se borne à constater que l'explication qui circulait dans l'Église ne ressort pas nécessairement du texte littéral de cette parole. Quel est son but? Veut-il, comme on l'a pensé, écarter le scandale produit chez les chrétiens par la mort de Jean? Dans ce cas-là, il n'aurait pas dû se borner à reproduire textuellement la prophétie de Jésus; il devait indiquer le sens qu'il convenait d'y attacher. Le v. 23 ne s'explique naturellement que dans la supposition qu'au moment de sa rédaction l'apôtre vivait encore et qu'il est lui-même, directement ou indirectement, l'auteur de cette

rectification. Connaissant bien le bruit qui courait, il ne voulut pas laisser s'accréditer une opinion que sa mort pouvait à chaque instant démentir; et, sans oser se permettre d'indiquer le sens, obscur pour lui-même, de cette déclaration mystérieuse, il en reproduisit exactement les termes afin de mettre à couvert la véracité de son Maître.

Il est donc impossible de découvrir dans le récit v. 1-23 un fait positif propre à faire douter de la composition de ce morceau par l'auteur même de l'évangile. La place qu'occupent les fils de Zébédée au v. 2, le caractère inimitable de l'entretien de Jésus avec saint Pierre, le contenu du v. 23 enfin, conduisent directement à la supposition que l'auteur de cet appendice est le même que celui de l'évangile. Ce récit composé à part, soit avant soit après l'évangile, devait avoir sa valeur en lui-même et former un tout. Il ne peut donc être un composé de pièces rapportées, de faits sans corrélation mutuelle. Il résulte de là que le sens symbolique que nous avons trouvé dans le premier morceau, v. 1-13, et auquel correspond si parfaitement le sens du second morceau (v. 15-23), est bien la pensée de l'auteur, celle qui avait présidé à la rédaction de ce fragment. Bien loin de rentrer dans l'organisme de l'évangile, ce morceau a son unité et son but en lui-même. Il a été composé afin d'initier l'Église au commerce intime de Jésus ressuscité avec les siens et particulièrement pour lui faire connaître la manière dont Jésus avait annoncé d'avance le sort des deux principaux d'entre les Douze. La composition d'un tel récit au milieu du second siècle, n'aurait, comme l'observe Brückner, absolument aucun sens.

4. Conclusion : v. 24 et 25.

V. 24 et 25. « **C'est ce disciple qui rend témoignage de ces choses et qui les a écrites**[1]**; et nous savons que son témoignage est véritable. 25 Il est encore beaucoup d'autres choses que**[2] **Jésus a faites; et si on les écrivait en détail, je ne pense pas que le monde même pût contenir**[3] **les livres**[4] **qu'on en écrirait**[5]**.** » — L'apostille v. 24 et 25 se rapporte non pas seulement au contenu du ch. XXI, mais à celui de l'évangile tout entier. C'est ce qui résulte avec évidence du v. 25 et de l'assertion même du v. 24 dont la solennité ne serait pas suffisamment motivée, s'il en était autrement. L'auteur de cette conclusion a imité celle qui se trouve à la fin du ch. XX et a voulu clore, par cette déclaration finale, et l'évangile en général et cet appendice en particulier. Qui est cet auteur? Ce ne peut être celui de l'évangile; car jamais il ne parle de lui-même au pluriel, comme on le fait quelquefois en grec. Sans doute, Weitzel a cherché à expliquer le « *nous savons* » dans le même sens que le « *nous avons contemplé* » I, 14. Ce *nous* désignerait selon lui, ici comme là, tout le collége apostolique, représenté par Jean. Mais on sent aisément la différence entre ces deux passages et combien une telle explication est ici forcée. De plus, l'évangéliste ne parle jamais de lui-même à la première personne, comme le fait l'auteur de ces deux

1. BD Cop. ajoutent ο devant γραψας. 6 Mnn. le placent devant και γραψας.

2. ℵ BCX 4 Mnn. Or. lisent α au lieu de οσα.

3. ℵ BC Cop.: χωρησειν au lieu de χωρησαι.

4. ℵ ABCD plusieurs Mnn. It$^{\text{plerique}}$ Vg. Syr. Cop. Sah. Or. omettent αμην après βιβλια. Ce mot se trouve dans EGHKMSUXΔΛ la plupart des Mnn. It$^{\text{aliq.}}$ am.

5. Tout le v. 25 est omis par Cod. 63. Certains indices semblent prouver qu'il n'est pas écrit dans ℵ de la même main que le reste de l'évangile.

versets (« *je pense* » v. 25). Il s'exprime tout autrement XIX, 35 : « *Celui qui a vu ces choses en a rendu témoignage; et son témoignage est véritable, et il sait qu'il dit vrai.* » Enfin, l'auteur de l'évangile ne nous a pas accoutumés au ton naïvement emphatique dont nous trouvons un échantillon au v. 25; quel contraste avec la majesté simple du prologue! Ces versets proviennent donc d'une autre main que celle de l'évangéliste. Un individu (οἶμαι, *je pense*, v. 25), parlant au nom de plusieurs (οἴδαμεν, *nous savons*, v. 24), déclare à l'Église que cet écrit est celui du disciple que Jésus aimait et atteste la vérité de son contenu. On peut entendre de deux manières cette expression : *nous savons*. Ou bien le *nous* comprend les lecteurs aussi bien que les éditeurs : « C'est l'apôtre Jean qui a écrit ces choses, et nous savons, *nous tous les chrétiens*, que ce qu'un tel homme a écrit est la vérité. » Dans ce sens, la seconde proposition ne renfermerait point une attestation, mais simplement une conclusion tirée de la proposition précédente. L'auteur de cette apostille sait parfaitement que, pour accréditer cet évangile auprès de l'Église entière, il lui suffit d'en avoir fait connaître l'auteur. Mais le terme *nous savons* peut désigner aussi des personnages qui, par eux-mêmes, connaissaient les faits dont Jean avait rendu témoignage, et qui, tout en certifiant la composition de l'écrit par cet apôtre, se sentaient en position d'ajouter leur témoignage au sien. Dans les deux cas, il n'y a rien, dans ces paroles, qui puisse faire douter de la dignité apostolique de l'auteur de l'évangile, comme on l'a prétendu[1]. Dans le premier sens du mot *nous savons*, c'est plutôt la conclusion contraire qu'il faudrait tirer de cette attestation; et dans le second, comment découvrir une atteinte à l'autorité apostolique de l'auteur

1. M. Nicolas, *Revue germanique*, avril 1863, p. 268.

dans le fait que quelques-uns des témoins immédiats du ministère de Jésus, présents à Éphèse, en livrant son écrit à la publicité, déclarent ce récit des faits parfaitement conforme au souvenir qu'ils en ont eux-mêmes ? Cela était d'autant plus naturel que ce récit différait, sur un certain nombre de points essentiels, d'autres narrations déjà accréditées dans l'Église. Mais on a puisé un motif de doute dans le fait même que l'auteur, avant de publier son écrit, se fait délivrer par d'autres ce certificat d'authenticité. Cette objection tombe, si l'auteur n'a travaillé qu'à l'instigation de certaines personnes et s'est déchargé sur elles du soin de la publication. Ce sont ces éditeurs qui remplissent un devoir envers l'auteur et envers l'Église en déclarant l'origine de l'écrit. Et ils s'acquittent de cette tâche avec la plus grande délicatesse. L'auteur ne s'étant point nommé lui-même dans tout le cours de son ouvrage, les éditeurs respectent l'anonyme qu'il lui a plu de garder et le désignent en rappelant simplement la périphrase de son nom qu'il avait employée lui-même : *le disciple que Jésus aimait.* Zeller et Strauss objectent contre la valeur de ce témoignage que, s'il provient de l'évangéliste, il ne prouve rien, et que, s'il est de la main d'un autre, il est suspect comme émanant d'un interpolateur. Notre manière de voir échappe à ce dilemme. Un éditeur à qui l'auteur a confié son ouvrage et qui le publie a une position qui n'est ni celle de l'auteur, ni celle d'un interpolateur. Nous dirons au contraire : si l'auteur ou l'éditeur était un faussaire, le premier ne se ferait pas délivrer un certificat simplement anonyme qui serait insuffisant pour appuyer sa fraude, et le second n'eût certainement pas manqué de désigner plus expressément l'auteur par son nom.

Cet évangile est la vérité, mais non pas toute la vérité. Tel est le lien entre le v. 24 et le v. 25. « Et si l'on écrivait

encore vingt livres pareils, et si l'on en écrivait mille, ils n'épuiseraient pas le sujet. Divin de sa nature, l'objet de l'histoire évangélique est plus grand que le monde et que toutes les narrations que le monde pourrait contenir. » L'écrivain exprime, par une image matérielle, le vif sentiment qu'il a de la richesse infinie de cette histoire. — Le sujet de *je pense* ne peut guère être qu'un témoin oculaire des faits racontés dans l'évangile. Car il serait puéril, de la part d'un homme qui ne connaîtrait la vie de Jésus que par ouï-dire, de certifier de la sorte l'insuffisance des récits évangéliques comparés à leur objet. Celui qui a vu peut seul dire à ceux qui n'ont pas vu : Si vrai que soit ce que vous venez de lire, ce n'est pourtant rien encore, en comparaison de ce qu'a été le fait lui-même.

Comment ne pas se rappeler ici la tradition consignée dans le Fragment de Muratori (t. I, p. 87 et suiv.), qui, d'un côté, concorde si bien avec le sens de nos deux versets bien compris, et qui, de l'autre, renferme des indications trop précises pour qu'elles aient pu être tirées par la légende du texte de nos versets ? Il résulterait de cette concordance que, dans ce *nous*, sujet de οἴδαμεν, il faut comprendre, avec les anciens de l'église d'Éphèse, l'apôtre André, auquel on peut joindre encore l'apôtre ou le diacre Philippe. Nous pouvons ajouter, d'après Papias, les disciples du Seigneur Aristion et Jean le presbytre. Irénée parle aussi de plusieurs apôtres présents avec Jean en Asie-Mineure. Il dit, en parlant de Polycarpe, qu'« Anicet ne put le persuader d'abandonner le rit pascal qu'il avait toujours observé avec Jean le disciple de notre Seigneur et les autres apôtres avec lesquels il avait vécu (καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων οἷς συνδιέτριψεν)[1]. » Quant au sujet d'οἶμαι, *je pense*,

1. Eusèbe, *H. E.* V, 27.

c'est probablement le principal personnage de cette assemblée, par conséquent André, qui avait été, avec Jean, le plus ancien disciple du Seigneur (ch. I). L'hyperbole naïve du v. 25 n'exclut point cette supposition. — L'omission probable du v. 25 dans le *Sinait.*, sous sa forme primitive, n'a pas une grande valeur critique, d'abord parce que nous avons rencontré dans ce Ms. un très-grand nombre d'omissions arbitraires ou dues à la négligence, et ensuite parce que cette lacune a, en tout cas, été comblée immédiatement par le premier correcteur, contemporain du copiste, comme l'a montré Tischendorf.

Sur 70 variantes environ que présente le texte des ch. XX et XXI, 32 sont le fait de ℵ seul et sont, pour la plupart, des fautes évidentes. Le T. R. a probablement 5 fautes (XX, 19. 29; XXI, 17. 22. 25), et les alexandrins 3 (XX, 16; XXI, 3. 16).

Notre évangile se termine, dans les Mss., par de courtes notices. B : *selon Jean.* ℵ A C E G Δ Δ It$^{\text{plerique}}$: *évangile selon Jean.* H plusieurs Mnn. : *fin de l'évangile selon Jean.* D : *l'évangile selon Jean est achevé; l'évangile selon Luc commence.* G** : *a été publié* 32 *ans après l'ascension du Christ.* Syr$^{\text{sch}}$: *fin du saint évangile de la prédication de Jean l'évangéliste qu'il a prêché en grec à Éphèse.* Quelques Mnn.: *a été écrit en grec, à Éphèse*, 32 *ans après l'ascension du Seigneur, sous l'empereur Domitien.* Ou bien : *a été composé par Jean lorsqu'il était exilé dans l'île de Patmos par l'empereur Trajan et publié à Éphèse par Gaïus, l'hôte des apôtres*, 32 *ans après l'ascension du Christ.* Un grand nombre de Mss. ajoutent le nombre des sections et des lignes.

CONCLUSION

Il nous reste à tirer de l'étude détaillée que nous venons de terminer les conclusions relatives à l'origine et à la valeur historique et religieuse de notre évangile.

Nous commencerons par récapituler les résultats principaux obtenus par l'exégèse.

CHAPITRE PREMIER.

Les faits constatés.

I. Le premier trait qui nous a frappés dans la narration du quatrième évangile, c'est son caractère *synthétique*. Aucun de nos évangiles canoniques n'est sans doute un simple agrégat comme pouvaient l'être les essais auxquels saint Luc fait allusion dans le préambule de son ouvrage. Il est aisé de découvrir dans chacune des narrations synoptiques une idée dominante : dans l'une, celle du Messie promis; dans la seconde, celle du héros divin; dans la troisième, celle du Sauveur du monde. Cependant, dans le cours du récit, la variété des faits recouvre et voile l'unité de l'idée. Dans le quatrième évangile, au contraire, une synthèse puissante domine tout le récit; les faits sont disposés de manière à concourir à un but dont l'auteur est clairement conscient et qu'il formule dans un préambule détaillé et dans une courte conclusion. Comme le dit Ewald, « les évangiles antérieurs

n'étaient pas rédigés sans vue d'ensemble et sans une certaine disposition organique de la matière; mais notre évangile les surpasse en ce point, comme en tous les autres[1].»

L'auteur commence par donner un exposé large et complet de la foi qu'il veut justifier par son récit, la foi de l'Église au fait divin de l'incarnation. Puis il commence la narration par un simple καί, *et*, I, 19, prenant pour point de départ le moment même où, par le premier témoignage de Jean-Baptiste directement relatif à la personne de Jésus, la première lueur de la foi a brillé dans le cœur de ses auditeurs; et il poursuit l'histoire du développement de cette foi jusqu'au moment où elle se trouve pleinement justifiée, d'abord, par les révélations de Jésus, en actes et en paroles, sur sa propre personne; puis par l'incrédulité de ses adversaires, qui, pour rester fidèles à la voie dans laquelle ils se sont engagés, sont obligés de finir par désavouer leurs espérances les plus chères et par se renier eux-mêmes comme peuple théocratique; enfin par le triomphe de cette foi sur tous les doutes qui existaient encore chez ceux qui devaient la prêcher dans le monde. La première de ces trois séries de faits aboutit à la prière de Jésus, ch. XVII; la seconde, à la déclaration des Juifs devant Pilate, XIX, 15; la troisième, à la profession et à l'adoration de Thomas, acceptées par Jésus, XX, 28. 29. Arrivée à ce point l'histoire a atteint complétement la hauteur de la foi formulée dans le prologue. Le cri : «*Mon Seigneur et mon Dieu,*» est l'équivalent de ces déclarations : «*La Parole était Dieu... et la Parole a été faite chair.*» La thèse initiale est démontrée comme elle devait l'être dans un évangile, par la narration même; et le livre peut finir.

Il n'est pas un des faits, pas un des discours rapportés

1. *Jahrbücher*, t. X, p. 92 et 93.

dans le livre qui ne prenne aisément sa place dans ce plan général et qui ne tire de sa relation avec l'ensemble ainsi compris une pleine lumière. Le seul récit qui ait fait exception est celui de la femme adultère; et l'étude des documents, confirmée par celle du morceau lui-même, a prouvé qu'il est inauthentique. Le plan que nous avions indiqué dans l'introduction[1] nous ayant ainsi rendu compte du point de départ du récit et de son terme, de la marche générale et de chacun des détails de l'ouvrage, nous pouvons l'envisager comme confirmé par l'étude exégétique.

II. En dépit de cette forte synthèse qui domine toute la narration, le quatrième évangile présente, au point de vue historique, un caractère tout à fait *fragmentaire*. Bien loin de nous offrir un exposé des faits absolument indépendant, il est en relation intime et suivie avec d'autres narrations déjà existantes, traitant de la même matière, et avec lesquelles il forme un tout organique. Ce rapport ressemble à celui qui unit les pièces d'un engrenage dont les angles sortants et les angles rentrants correspondent parfaitement.

1. Et d'abord, les faits racontés par le quatrième évangile en supposent continuellement d'autres qui sont omis par l'historien. La question que le sanhédrin adresse officiellement à Jean-Baptiste et par laquelle commence le récit I, 19, n'a de sens qu'autant qu'elle a été provoquée par tout un ministère antérieur du Précurseur sur lequel l'auteur se tait complétement; comp. v. 25 : « *Pourquoi donc baptises-tu?* » Les trois témoignages que rend ensuite Jean-Baptiste, supposent le baptême de Jésus déjà consommé; comp. v. 34: « *J'ai vu, et j'ai rendu témoignage.* » Cependant l'auteur ne

1. T. I, p. 119-124.

l'a point raconté. La mention de Jésus comme fils de Joseph et originaire de Nazareth I, 46 et le changement de domicile mentionné II, 12: «*Il descendit à Capernaüm,*» se rapportent à des faits antérieurs, relatifs à la famille de Jésus, que l'auteur n'a point rapportés. Entre le premier retour de Jésus en Galilée, au ch. IV, et son second voyage à Jérusalem, à la fête de Purim, au ch. V, doivent s'être écoulés trois mois dont l'auteur passe le contenu sous silence. Entre ce dernier voyage et le miracle de la multiplication des pains, ch. VI, à l'époque de Pâques, se place un mois entier sur lequel il ne donne également aucun détail. Nous lisons bien que des foules accompagnent Jésus à cause des miracles qu'il fait (VI, 2); mais l'auteur ne raconte point ces miracles. Nous voyons qu'un grand nombre de ses disciples l'abandonnent, VI, 66; et nous ignorions totalement qu'un groupe de disciples proprement dits se fût formé et organisé autour de lui. L'historien nous parle des Douze, VI, 70, comme de personnages connus; et cependant l'élection des apôtres n'a été nulle part mentionnée. Entre le ch. VI et le voyage à la fête des Tabernacles, ch. VII, se place nécessairement un intervalle de six mois; de tout ce long ministère en Galilée pas un seul fait n'est rapporté. Tout ce que nous pouvons conclure des termes du récit, c'est que Jésus a continué à faire des miracles: «*Afin que tes disciples voient aussi les œuvres que tu fais;*» mais ces miracles, dont parlent les frères de Jésus, sont tous passés sous silence. Entre la fête des Tabernacles (ch. VII) et celle de la Dédicace (X, 22), s'écoulent de nouveau deux mois entiers sur lesquels le récit garde le silence. Voilà donc, sur les deux ans et quelques mois que dure, d'après cet évangile, le ministère public de Jésus, douze mois complets sur lesquels il ne renferme pas le moindre détail; et, pour les douze à quinze autres mois, le récit est loin d'être com-

plet. Nous n'apercevons que quelques points culminants de cette chaîne dont la presque totalité reste plongée dans le brouillard. Ce n'est que six jours avant la dernière Pâque, après un récit détaillé, celui de la résurrection de Lazare, et deux indications sommaires, celles du séjour en Pérée et du ministère à Éphraïm, que nous rentrons dans une narration suivie des faits, analogue à celle des premiers six jours (ch. I et II). Mais là même le récit ne comprend encore qu'une série de traits détachés qui en supposent une foule d'autres, l'entrée de Jésus à Jérusalem, la réponse aux Grecs, le lavement des pieds et les derniers discours du Sauveur au milieu de ses disciples. L'ensemble de l'activité de Jésus à Jérusalem dans ce dernier séjour est supposé connu. Dans le récit de la Passion, en particulier, l'évangéliste omet le fait capital de la condamnation de Jésus par le sanhédrin, sans lequel la comparution devant Pilate n'a cependant aucun sens, mais il a soin pourtant d'en indiquer la place. Et quand il dit XXI, 14 : « *Ce fut déjà la troisième fois que Jésus se manifesta à ses disciples,* » comment ne pas voir dans ce mot *déjà* l'indication d'autres apparitions subséquentes qu'il ne lui convient pas de raconter dans cet écrit? L'auteur lui-même, d'ailleurs, fait ressortir expressément XX, 30, ce que sa narration a d'incomplet au point de vue des faits.

Ces faits que suppose le récit et qu'il omet, l'évangéliste les envisage certainement comme connus des lecteurs. Il est un certain nombre de passages où nous n'avons pu méconnaître un appel plus ou moins direct au souvenir qu'ont les lecteurs des traits principaux de l'histoire évangélique. I, 41, il désigne André comme frère de Simon Pierre avant d'avoir parlé de ce personnage. XI, 1, il désigne Béthanie comme le bourg de Marie et de Marthe, lors même qu'il n'a point encore parlé de ces deux sœurs; et, au v. 2, il suppose connue l'onction de Marie avant de l'avoir ra-

contée. Il fait allusion XII, 16 à un acte des disciples, XVIII, 33 à une accusation des Juifs, XVIII, 40 à des vociférations de la foule, dont il n'a rien dit et dont nous parlent les Synoptiques seuls.

Résumons-nous et concluons: A ce qui est le plus en relief dans les Synoptiques, correspondent exactement les énormes lacunes de notre évangile, et aux lacunes considérables des premiers évangiles correspondent, en retour, les faits mis en relief dans le quatrième. Il existe, entre ces écrits, comme un rapport d'emboîtement. Les témoignages du Précurseur qu'avaient omis les Synoptiques sont racontés en détail, tandis que son ministère antérieur, raconté par eux, y est laissé dans l'ombre. La vocation des premiers disciples, en Judée, que l'appel plus décisif qui avait suivi, avait fait oublier dans la tradition, est racontée en détail, tandis que le second appel, rapporté en détail par les Synoptiques, est omis. La purification du Temple à la première Pâque est rappelée; celle qui eut lieu à la dernière Pâque, passée sous silence. Toute cette première année de ministère en Judée, dont la tradition n'avait pas gardé le souvenir, est rétablie, aussi bien que les différents voyages de fêtes à Jérusalem, tandis que du ministère galiléen nous ne voyons que le cadre vide. Le lavement des pieds, qu'avait éclipsé l'institution de la sainte Cène, l'interrogatoire chez Anne, que la tradition avait négligé pour ne s'attacher qu'à la grande séance du sanhédrin chez Caïphe, sont restitués à l'Église. C'est ainsi qu'à y regarder de près, tous les matériaux de notre évangile se trouvent n'être qu'un choix de quelques faits importants, de quelques miracles et de quelques discours saillants, que l'auteur veut tirer de l'oubli.

2. Non-seulement l'auteur se tait là où les autres ont parlé et parle là où ils se sont tus, mais, sur plusieurs points, il rectifie positivement leurs récits. On avait confondu les deux

premiers retours de Jésus en Galilée, et cette confusion avait pour effet d'éliminer la première année de son ministère. L'évangéliste distingue, avec le plus grand soin, ces deux retours (I, 44; III, 24; IV, 43-45. 54). Nous avons vu que la remarque III, 24 : « *Car Jean n'avait pas encore été mis en prison*, » se rapporte directement aux récits de Matthieu et de Marc, qui étaient tombés dans cette confusion en rattachant immédiatement le premier retour en Galilée à l'emprisonnement de Jean-Baptiste (Matth. IV, 12; Marc I, 14). XII, 1 et suiv., l'auteur replace à sa vraie date le souper de Jésus à Béthanie, que Matthieu et Marc avaient rattaché, par une association d'idées facile à comprendre, à la trahison de Judas deux jours avant la Pâque. Mais la rectification la plus importante est celle qui se rapporte au jour de la mort de Christ. Nous avons vu quelle insistance Jean met à rappeler toute une série d'indications précises (t. II, p. 629), d'où ressort la détermination qu'il veut opposer à celle que l'on pouvait déduire des Synoptiques. XVIII, 13. 24 il fait non moins expressément allusion à l'omission de la comparution chez Anne dans les Synoptiques. Au ch. XX, il rend aux deux faits de la visite des disciples au tombeau et de la première apparition de Jésus, les contours précis qu'ils avaient perdus dans la tradition. Enfin, par le récit des deux apparitions aux apôtres, ch. XX, et par celui de l'apparition ch. XXI, il fait comprendre que Jésus n'est apparu aux disciples ni en Galilée exclusivement, comme pouvait le faire croire le récit de Matthieu, ni en Judée uniquement, comme on eût pu l'inférer de celui de Luc, mais que les deux ordres d'apparitions étaient vrais simultanément.

3. De plus, il est un certain nombre de scènes communes au quatrième évangile et aux trois autres et que le premier de ces écrits s'applique à mettre dans leur vrai jour. Ainsi,

celle de la multiplication des pains; Jean seul nous fait pénétrer ici dans le sentiment intime de Christ et dans le sens réel de cet acte en le mettant en relation avec la fête de Pâque qu'il ne pouvait pas aller célébrer à Jérusalem. Ainsi, la scène du jour des Rameaux, dont Jean seul révèle clairement la cause immédiate, la résurrection de Lazare. Ainsi, le récit des trois reniements de saint Pierre, dont il montre seul la relation avec les deux comparutions de Jésus. Ainsi surtout, la comparution devant Pilate, ce drame dont il décrit si admirablement toutes les péripéties, dont il fait seul connaître le vrai dénouement, le terme à jamais tragique, le reniement d'Israël par Israël lui-même.

On peut donc dire que la narration du quatrième évangile serpente au travers des trois autres, complétant, omettant, corrigeant, expliquant, en relation aussi directe avec ces récits antérieurs que l'est, par les lois de la pesanteur, la marche d'un astre avec celle des soleils qui parcourent avec lui l'espace. C'est peut-être cette circonstance qui fait que le Christ du quatrième évangile a quelque chose de moins concret et, si l'on peut dire ainsi, de plus vaporeux que celui des Synoptiques; le sol historique manque sous ses pas. C'est que ce sol se trouve ailleurs. « L'image retracée par Jean, dit Weizsäcker, est un centre sans circonférence bien définie; elle réclame, comme son complément, le tableau synoptique[1]. »

III. Le quatrième évangile possède tous les caractères du récit d'un témoin *oculaire*. L'auteur se donne lui-même pour tel. I, 14: « *Nous avons vu sa gloire*, » expression qu'il est impossible de prendre dans le sens purement idéal

1. *Jahrb. für deutsche Theol.*, IV, 4.

que veut lui donner Baur (comp. 1 Jean I, 1-3). XIX, 35, il exprime avec énergie la conscience qu'il a de la vérité du témoignage de ses sens et de la sincérité de son rapport. Cette qualité de témoin des faits racontés est confirmée par la nature de son récit. Les scènes du ch. I, où Jésus attire à lui ses premiers disciples, du ch. IV, où il jouit de l'accueil des Samaritains, du ch. IX, qui retrace d'une manière si dramatique le procès de l'aveugle-né, du ch. XI, où s'ouvre à nous l'intérieur de la famille de Lazare, du ch. XX, qui raconte d'une manière si simple et si vivante les premières apparitions du Ressuscité, sont autant de tableaux qui ne peuvent avoir été peints que d'après nature. Mais c'est surtout la manière dont l'auteur nous introduit dans l'intimité du collége apostolique, qui nous fait reconnaître en lui un homme auquel ce cercle, qui entourait de plus près Jésus, était familier. Par le récit synoptique, nous pouvons nous faire une idée assez exacte de Pierre, mais de Pierre seul. Au moyen du quatrième évangile, André, Philippe, Nathanaël, Thomas, et puis aussi Marthe, Marie, Marie-Madeleine, deviennent pour nous autant de personnalités vivantes, distinctement caractérisées, et cela sans intention réfléchie de la part de l'auteur. Nous sommes initiés tout naturellement par les faits à la relation que Jésus soutenait avec ces êtres aimés et à son travail éducatif sur chacun de leurs cœurs. Cela se rapporte surtout à André et Philippe (ch. I, VI, XII). Weitzel fait remarquer[1] que l'auteur désigne les disciples par le nom qu'ils portaient entre amis (Nathanaël, par exemple, au lieu de Barthélemy, nom sous lequel cet apôtre est désigné dans les catalogues apostoliques). «Il parle de tous ses personnages, ajoute le même écrivain, comme s'il ne

1. *Stud. u. Krit.*, 1849.

lui venait pas à la pensée qu'ils pussent être plus étrangers à d'autres qu'à lui. »

Remarquons encore cette foule de notices courtes et précises dont est parsemée, d'un bout à l'autre, la narration du quatrième évangile, détails sans intérêt pour tout autre que celui qui y rattachait ses plus précieux souvenirs personnels. « Depuis la mort de Jacques, son frère, dit M. Renan, Jean restait seul héritier des souvenirs intimes dont ces deux apôtres étaient dépositaires... De là le plaisir qu'il prend à raconter des circonstances que lui seul pouvait connaître; de là tant de petits traits de précision, qui semblent comme des scolies d'un annotateur : « il était six heures; » « il était nuit; » « cet homme s'appelait Malchus; » « ils avaient allumé un réchaud, car il faisait froid; » « cette tunique était sans couture » .... autant de traits qui se comprennent parfaitement, si l'on y voit, conformément à la tradition, des souvenirs de vieillard d'une prodigieuse fraîcheur.....[1] » Aux traits rappelés par M. Renan on pourrait en ajouter un grand nombre : « ils restèrent avec lui ce jour-là; c'était la dixième heure » (I, 40); « c'était l'hiver » (X, 22); etc.

Mais ce qui signale surtout l'auteur comme un témoin immédiat des faits racontés, c'est la supériorité incontestable de son récit là où il diffère de celui des Synoptiques et, en général, chaque fois que nous pouvons le comparer avec le leur. Nous avons reconnu que, dans la grande question du jour de la mort de Christ, les Synoptiques eux-mêmes rendent hommage, comme malgré eux, à sa fidélité. Il en est de même quant à la question des nombreux séjours à Jérusalem antérieurs à celui de la Passion. On a remarqué, dès longtemps, la confirmation que trouve la narration

1. *Vie de Jésus*, p. XXVIII et XXIX.

johannique dans la parole de Jésus Matth. XXIII, 37 : « *Jérusalem, Jérusalem..., combien de fois j'ai cherché à rassembler tes enfants comme une poule rassemble ses poussins sous ses ailes, mais vous ne l'avez pas voulu.* » Comp. Luc XIII, 34. C'est en vain que Baur a cherché à atténuer la portée de cette parole, soit en disant que les enfants de Jérusalem sont tout le peuple juif, soit en la mettant primitivement dans la bouche de quelque ancien prophète et en appliquant l'expression *combien de fois* aux nombreux envoyés de Dieu dans l'ancienne alliance. Ces explications trahissent l'embarras de celui qui est obligé d'y avoir recours. Le séjour de Jésus chez Marthe et Marie, Luc X, et la parabole du bon Samaritain, qui y est liée, démontrent aussi, à l'insu de Luc lui-même peut-être, une activité de Jésus en Judée avant l'époque de la dernière Pâque. Mais surtout, serait-il croyable que Jésus, conscient comme il l'était de sa mission divine, n'eût point cherché à la remplir au centre de la théocratie? Et pourrait-on s'expliquer la rapidité avec laquelle s'est accomplie la catastrophe finale, si elle n'eût été préparée par un certain nombre de conflits antérieurs tels que ceux qui sont décrits par le quatrième évangile? La supériorité de l'exposition de Jean dans le récit de la multiplication des pains, dans celui du procès de Jésus, dans celui de la Résurrection, n'est pas moins incontestable. « Toute personne, dit M. Renan, qui se mettra à écrire la vie de Jésus sans théorie arrêtée sur la valeur relative des évangiles, se laissant uniquement guider par le sentiment du sujet, sera ramenée, dans une foule de cas, à préférer la narration de Jean à celle des Synoptiques. Les derniers mois de la vie de Jésus, en particulier, ne s'expliquent que par Jean; une foule de traits de la Passion, inintelligibles dans les Synoptiques, reprennent, dans le récit du quatrième évangile, la vraisemblance et la pos-

sibilité[1]. » Il est dès longtemps reconnu qu'il n'est possible de tracer un cadre rationnel du ministère de Jésus qu'au moyen du quatrième évangile.

Quel autre qu'un témoin oculaire eût pu de la sorte distinguer d'une main ferme ce que la tradition avait confondu, marquer les grandes phases de l'activité de Jésus, rendre à chaque fait ses contours précis, et produire un tableau dont la fidélité a pour garants les écrits mêmes qui s'en écartent ?

IV. Un trait non moins nettement marqué de la narration johannique, c'est son caractère *autobiographique*. L'auteur n'est pas seulement témoin des faits racontés; il y joue un rôle. On sent, tout du long, que l'histoire du développement de la foi est celle du développement de sa propre foi. C'est là le fil qui se montre toujours et toujours de nouveau à travers la trame de sa narration. Il ouvre son récit en citant à trois reprises (I, 15. 27. 30) le témoignage de Jean-Baptiste, qui l'avait amené lui-même à la foi. Il est impossible, en effet, de ne pas reconnaître l'auteur dans celui des deux disciples du Précurseur qui n'est pas nommé au ch. I. Nous avons vu comment l'évangéliste se trahit, en quelque sorte, lui-même dans la manière dont il s'exprime I, 42, en faisant entendre que, pendant qu'André cherchait son propre frère, il avait aussi, lui, cherché le sien (t. I, p. 320-321). Il était donc l'un de ces deux que la parole de Jean conduisit à Jésus. A la suite du miracle de Cana, il fait ressortir l'accroissement de la foi des disciples, comme un fait qui appartient à l'histoire de sa propre vie intime (II, 11). Les deux remarques : « *Alors les disciples se souvinrent* » (II, 17), et : « *Lorsqu'il fut ressuscité des morts, les dis-*

1. *Vie de Jésus*, p. XXXIII.

ciples se souvinrent » (II, 22), ont le même caractère personnel. Lui seul met en relief ce moment solennel où la foi des apôtres atteignit le plus haut degré de clarté avant la mort de leur Maître, et où celui-ci y apposa le sceau de son approbation : « *Enfin vous croyez !* » (XVI, 31). L'interruption du récit et l'affirmation solennelle XIX, 35 ne s'expliquent que par l'impression profonde qu'avait reçue l'auteur de toutes les circonstances qu'il venait de raconter, par l'influence décisive qu'elles avaient exercée sur sa foi personnelle et dont nous avons cherché à rendre compte dans le commentaire. Mais c'est surtout dans la parole XX, 8 : « *Il vit, et il crut,* » que ressort le caractère dont nous parlons. On saisit ici sur le fait l'épanouissement de la foi dans le cœur de l'auteur lui-même et le moyen très-simple par lequel il s'opéra : la vue du suaire roulé et mis à part. Et ce qui rend ce trait encore plus significatif, c'est le contraste entre le singulier : « *Il vit, et il crut,* » et le pluriel qui suit immédiatement : « *Car ils n'avaient pas encore compris,* » aussi bien que le silence gardé sur les impressions de l'autre disciple. L'auteur a donc la conscience intime d'être l'un de ceux dans lesquels s'est opéré primitivement ce développement de la foi qui doit se reproduire sans cesse dans l'Église, d'en être même le représentant normal, puisque, le premier, sous l'influence de Jean-Baptiste, il a, avec André, reconnu Jésus comme le Messie, et que, le premier aussi, à la vue du sépulcre et avant toute apparition, il a cru en lui comme au Seigneur ressuscité.

V. La *relation* particulière du quatrième évangile *avec l'Ancien Testament* forme l'un des caractères les plus saillants de cet écrit. Cette relation est double et, en quelque sorte, contradictoire.

D'un côté, nous y rencontrons le spiritualisme le plus

pur, l'affranchissement complet des formes légales, et un universalisme qui ne le cède en rien à celui de saint Paul. Le culte en esprit et en vérité remplacera celui qui se rend à Jérusalem (IV, 21. 24). C'est le Fils de l'homme qui affranchit du péché uniquement par le pouvoir de la vérité (VIII, 31. 36). La circoncision n'a qu'une valeur purement extérieure et n'est d'aucune efficacité réelle pour le salut de l'homme (VII, 21-24); et le titre d'enfant d'Abraham peut se concilier avec celui d'enfant du diable (VIII, 44). Dieu a des enfants dispersés chez tous les peuples, et Jésus est venu pour les rassembler; sa mort et sa parole, d'une part, la foi de l'homme, de l'autre, suffisent pour réaliser ce plan divin (X, 15. 16; XI, 51. 52; III, 15. 16). L'auteur vit si complètement dans l'économie nouvelle que les Juifs sont pour lui comme des étrangers avec lesquels il n'aurait jamais soutenu aucune relation.

Et cependant, la pensée et la vie religieuse de l'auteur sont nourries des sucs de l'Ancien Testament. Déjà dans le prologue, l'écrivain se caractérise lui-même involontairement comme un chrétien d'origine juive, dans le passage v. 11-14, où l'on peut suivre le développement de sa foi personnelle; après avoir reconnu Jésus comme le Messie venu chez les siens (v. 11), par les effets de l'adoption qu'il a obtenue par la foi (v. 12. 13) il a découvert dans ce Messie la Parole faite chair (v. 14). Puis le témoignage de Jean-Baptiste est représenté comme la transition organique de la foi ancienne à la foi nouvelle. Enfin, dans le récit même, Jésus se présente partout comme la réalité des emblèmes scripturaires et l'accomplissement des espérances théocratiques : il est le vrai Temple (II, 19), le vrai serpent d'airain (III, 14), le Fils dont les Écritures annonçaient la venue (V, 39), la vraie manne (VI, 32), le vrai rocher (VII, 37), la vraie nuée lumineuse (VIII, 12), le réel libérateur (VIII, 31. 36), l'ob-

jet de l'espérance et de la joie d'Abraham (VIII, 56), le vrai berger (X, 1 et suiv.), le Roi d'Israël venant au nom du Seigneur (XII, 13), Adonaï, le Dieu d'Israël (XII, 41), le juste souffrant des Psaumes et de la prophétie (XIII, 18; XV, 25; XIX, 24. 28), le vrai agneau pascal, Jéhovah percé par son peuple (XIX, 36. 37), le vainqueur de la mort promis par l'Écriture (XX, 9), en un mot, celui qui peut déclarer au peuple de Dieu : « *C'est moi* » (VIII, 24. 28). Le salut a beau être destiné à tous; il n'en vient pas moins des Juifs (IV, 22). C'est du bercail théocratique que Jésus forme le troupeau auquel il incorpore les brebis tirées du milieu des païens (X, 14-16). L'esprit de Moïse et celui de Jésus sont tellement un seul et même esprit qu'on ne peut rejeter ou accepter l'un sans rejeter ou accepter l'autre (V, 45-47). Matthieu n'a certes rien écrit de plus fort sur la relation étroite entre la *loi et les prophètes* et l'Évangile.

A ces rapports intimes et profonds ajoutons une quantité innombrable d'expressions empruntées à l'Ancien Testament ou d'allusions à des passages de ce livre. Nous sommes loin d'admettre toutes les citations que Hengstenberg prétend trouver dans notre évangile; mais, après qu'on a retranché toutes celles qui sont évidemment forcées, il en reste assez pour prouver que non-seulement l'auteur connaît l'Ancien Testament, mais qu'il en est nourri et comme saturé. Notre évangile ressemble à une fleur éclose sur le tronc de l'Ancien Testament, mais aux rayons d'un soleil appartenant à une sphère supérieure. Remarquons encore les quelques passages où il cite l'Ancien Testament, non d'après les LXX, comme l'eût fait un auteur d'origine grecque, mais directement d'après le texte hébreu, comme un homme né au sein du judaïsme palestinien pouvait seul le faire (XII, 40; XIII, 18; XIX, 37).

En réalité, ces deux relations opposées avec l'Ancien

Testament ne sont nullement contradictoires. Ne se retrouvent-elles pas également chez saint Paul? Si Jésus abolit l'Ancien Testament, c'est en l'accomplissant. Les disciples ont parfaitement compris que l'abolir ainsi, c'était l'affirmer.

VI. Le *style* du quatrième évangile n'est pas aisé à caractériser. Comme le fait observer Luthardt, le vocabulaire johannique est pauvre; mais il renferme des termes dont la richesse dédommage de leur nombre assez restreint (lumière, ténèbres, vie, mort, vérité, mensonge, grâce, témoignage, etc.). L'auteur ressemble à un grand seigneur qui ne paie qu'avec de grosses pièces. Ces expressions d'un sens si plein, si profond, du moins par l'acception qu'elles reçoivent dans cet écrit, émanent de la pensée orientale et de l'intuition sémitique, et n'appartiennent point à la langue dialectique de l'Occident. Le mot a beau appartenir au vocabulaire grec; l'idée est juive (comp., par exemple, les expressions υἱὸς ἀπωλείας, ὄνομα, ἀμὴν ἀμήν, μένειν ἐν, εἶναι ἐν, etc.). Il en est de même du mode de déduction des pensées. Nous ne trouvons point dans ce livre l'enchaînement logique qui caractérise ordinairement la pensée grecque; nous trouvons d'ordinaire une profonde intuition formulée dans une parole brève autour de laquelle se disposent, comme une série de couches concentriques, toutes les parties du discours qui suit. L'auteur semble également ignorer l'usage de ces nombreuses particules qui font le charme et la souplesse de la langue grecque; nous avons trouvé jusqu'à dix-sept versets se succédant par *asyndéton* (XV, 1 et suiv.); l'emploi constant de καί et οὖν répond à celui du ו hébreu; la forme syntactique qui est naturelle aux écrivains grecs, est fréquemment remplacée par la forme paratactique qui répond au génie de la langue hé-

braïque (I, 10; II, 9; VI, 22. 23, etc., etc.). Enfin, dans tous les moments où le sentiment s'exalte, nous avons remarqué l'apparition du parallélisme, qui est le rhythme naturel de la poésie hébraïque, et du refrain, qu'affectionne aussi l'Ancien Testament. Comp., pour le premier, III, 11; VI, 35. 53, etc.; pour le second, III, 15. 16; VI, 39. 40. 44.

Lors même donc que le grec du quatrième évangile est, en général, pur d'hébraïsmes, la langue de cet écrit, par ce qu'elle a de plus vivace, a cependant un caractère entièrement sémitique. M. Renan dit de ce style qu'il n'a « rien d'hébreu, rien de juif, rien de talmudique[1]. » Ce dernier terme peut être accepté, mais non le second, encore moins le premier. La langue rabbinique est la caricature de la langue juive; et plus on remonte de celle-ci à celle de l'antiquité hébraïque, plus on rencontre, d'un côté, cette pauvreté de formes et de termes et, de l'autre, cette plénitude d'intuition qui forment les deux caractères distinctifs du style johannique. Aussi Ewald, l'homme de nos jours qui a le plus profondément étudié les langues sémitiques, prononce-t-il un jugement directement opposé à celui de M. Renan : « Aucune langue, dit-il, ne peut être, quant à l'esprit et au souffle qui l'animent, plus hébraïque que celle de notre auteur[2]. » Le critique français s'est arrêté à la forme; le savant allemand est allé au fond. Dans le style de Jean, le vêtement seul est grec; le corps est hébreu.

VII. Reste enfin la question que nous nous étions posée relativement au *but* de cet évangile. Nous n'avons trouvé ni dans le prologue, ni dans le récit, la preuve d'une intention spéculative, ni le moindre indice du désir de faire

1. *Vie de Jésus*, p. XXXV.

2. « *Ihrem wahren Geiste und Anhauche nach, kann keine Sprache ächter hebräisch sein, als die unseres Verfassers.* »

pénétrer dans l'Église une théorie métaphysique. La pensée de l'auteur est tout entière concentrée sur la personne historique de Jésus; le sentiment qui meut sa plume, est un amour ardent pour ce Jésus qu'il a personnellement connu. Son but est de satisfaire son cœur, en révélant son Maître au monde et en le faisant aimer de tous, comme il l'aime lui-même. Comment l'être auquel on porte un sentiment si ardent, si profond, pourrait-il être une création métaphysique ou simplement un objet de spéculation ? Lorsqu'on aime de la sorte, il peut bien arriver qu'on se fasse quelque illusion sur l'objet aimé; mais on le dépeint certainement comme on croit l'avoir vu, comme on l'a connu. Aussi l'auteur ne justifie-t-il point la foi formulée dès l'abord dans le prologue, par une argumentation logique. Pour démontrer, il lui suffit de raconter; et il conduit l'histoire, comme nous l'avons vu, jusqu'au point où elle atteint le niveau tracé par le prologue.

En même temps que le sentiment qui inspire cet écrit, nous conduit à en reconnaître le caractère strictement historique, nous sommes autorisés aussi, par le même fait, à penser que l'auteur a bien pu se proposer, comme but secondaire, de compléter et de rectifier les autres évangiles déjà répandus. Son amour pour Jésus ne lui permettait de consentir à aucune altération grave dans son histoire; il sentait le devoir, lui, le témoin le plus rapproché de cette vie dans laquelle Dieu s'était donné à l'humanité, de remplir les lacunes des narrations antérieures, d'en corriger les inexactitudes, de prévenir les malentendus auxquels elles pouvaient donner lieu, de présenter certains faits déjà racontés sous un jour plus vrai. Et l'étude de l'évangile a surabondamment prouvé que cette supposition naturelle est une réalité.

Et, sous l'empire du même sentiment d'amour, il ne

pouvait passer devant aucune opinion de son temps tendant à amoindrir dans la conscience de l'Église la personne du Seigneur, sans chercher à montrer le point où elle heurtait contre les témoignages divins soit du Précurseur, soit de Jésus lui-même; comme aussi il ne devait écarter aucune aspiration légitime de son siècle, sans chercher à lui révéler en Jésus le trésor vers lequel elle s'élançait à son insu. Ainsi s'expliquent, toujours en partant du même sentiment fondamental, les buts polémique et apologétique que l'on a attribués à certains passages et que nous n'avons pu y méconnaître.

Meyer nie toute intention polémique dans l'évangile, à cause de la différence qui existe entre ce livre et la première épître, dans laquelle la tendance polémique ressort d'une manière bien autrement prononcée. Et M. Astié, admettant ce raisonnement, conclut de cette différence entre les deux écrits que l'évangile a été composé dans un temps où les erreurs que combat l'épître n'existaient point encore dans l'Église, ainsi beaucoup plus tôt que cette dernière. Mais la différence réelle entre les deux écrits, sous ce rapport, est uniquement que dans l'un la polémique est explicite, et dans l'autre implicite. Et cette différence tient au genre même des deux ouvrages : l'évangile, comme œuvre historique, ne pouvait qu'établir solidement les faits, en faisant ressortir simplement ceux contre lesquels se brisaient les fausses doctrines contemporaines; mais il ne pouvait, sans altérer l'objectivité de la narration, se livrer à des discussions de principes; l'autre, œuvre tout individuelle, pouvait franchir cette limite et entrer ouvertement en lutte avec les tendances destructives du temps. Il est très-aisé de voir que l'affirmation centrale de l'évangile : « *La Parole a été faite chair,* » renferme virtuellement la négation de toutes les erreurs que l'auteur combat expressément

dans l'épître sur la personne du Seigneur, et que le passage V, 6 de l'épître n'est mis dans son plein jour que par la polémique implicite contre les disciples de Jean-Baptiste que nous avons reconnue dans l'évangile, I, 7. 8.

Révéler Jésus aux hommes tel qu'il l'avait connu, le leur donner tel qu'il l'avait lui-même reçu, voilà la pensée de l'auteur. Elle est assez large pour renfermer les divers buts secondaires reconnus par l'exégèse; elle exclut positivement le but spéculatif, comme aussi l'exégèse ne l'a nulle part constaté.

CHAPITRE II.

L'authenticité.

Après avoir essayé de donner la caractéristique de notre évangile au point de vue historiographique et littéraire, nous soumettrons au contrôle des faits constatés d'abord les principales hypothèses de la critique moderne sur la personne de l'auteur, puis l'opinion traditionnelle.

I.

L'hypothèse de l'inauthenticité se présente aujourd'hui sous deux formes principales : l'opinion de Baur et celle de M. Nicolas.

Le premier ne peut voir dans notre évangile qu'un produit du second siècle de l'Église. C'est à cette époque que l'on rencontre le développement du gnosticisme, les spéculations sur le Logos, la lutte avec le montanisme, les disputes sur la célébration de la Pâque, toutes les circonstances, enfin, qui constituent le milieu en dehors duquel on ne saurait expliquer la composition d'un évangile tel que le nôtre.

Le caractère le plus remarquable de cet écrit est « de présenter réunis, purifiés, spiritualisés, tous les éléments de la vie et du mouvement de ce temps.... Il en est effleuré, et il en reste pourtant indépendant.... C'est l'expression pure de la conscience de son siècle[1]. » L'auteur est un chrétien d'origine grecque qui a écrit vers 150, à Alexandrie, où il avait été en contact avec la gnose valentinienne.

Pour soutenir cette hypothèse, Baur est tenu, avant tout, de faire disparaître toutes les traces de l'existence et de l'influence de notre évangile avant cette époque. Nous avons vu, dans l'introduction, par quels procédés violents il parvient à ce résultat. Il ne peut, néanmoins, nier le fait capital : la conviction unanime des églises et de leurs docteurs, aussi bien que des sectes les plus opposées et de leurs principaux représentants, qui attribuait notre évangile à saint Jean peu d'années après l'époque fixée par lui comme ayant été le moment de la composition. Ce fait historique est incompatible avec son hypothèse.

Abordons maintenant le champ de la critique interne :

1. Baur est obligé d'accorder que le quatrième évangile est un grand acte de faux. « L'écrivain, dit-il, suit à la piste l'auteur de l'Apocalypse (saint Jean) et veut faire passer son écrit pour celui du disciple bien-aimé[2]. » Ce procédé était le résultat d'un plan prémédité. Comme le judéo-christianisme se rattachait à la personne de Pierre, et le christianisme anti-judaïque, à celle de Paul, l'auteur, voulant inaugurer dans l'Église une conception nouvelle, supérieure aux deux autres, sentit le besoin de trouver aussi un patron apostolique: il choisit saint Jean, « à cause de l'importance qu'avait la personne de cet apôtre pour les églises d'Asie-

1. *Theol. Jahrb.*, 1844, t. III, p. 685.
2. *Ibid.*, p. 693.

Mineure[1],» et travailla de manière à ce que son écrit ne fût autre chose qu'« une Apocalypse spiritualisée[2]. » Le savant de Tubingue trouve ce procédé innocent; il paie même un tribut de louange à l'abnégation chrétienne de l'auteur, qui, au rebours de tant d'autres qui s'approprient l'œuvre d'autrui, cache au contraire son nom sous celui de Jean et se fait oublier de la postérité. A toute rigueur, nous accepterions cette justification, et même cette louange, si, comme le prétend Baur dans certains passages, l'auteur se sentait réellement un d'esprit et de pensée avec l'apôtre. Mais Baur établit, au contraire, le contraste le plus tranché entre le spiritualisme élevé du pseudo-Jean et le judéo-christianisme grossier de l'apôtre. Il en trouve la preuve dans l'Apocalypse, qui est, de tous points, le contrepied de l'évangile. Comment peut-il soutenir en même temps que la fraude se justifie, qu'il n'y a même pas de fraude, en raison de la parenté spirituelle de l'auteur avec son patron? L'imposture est positive, calculée, raffinée; et l'on voit, par cet exemple, ce que sont les *saints* évangélistes de l'école critique. On cite des exemples de fraude pieuse, tels que l'écrit de ce presbytre d'Asie-Mineure qui avait composé, pour l'édification de l'Église, le roman historique des *Actes de Paul et de Thécla.* Mais quelle différence entre cette histoire fictive, relative à l'un des apôtres, et un roman spéculatif qui aurait pour objet le Seigneur lui-même et qui se donnerait pour le document authentique de son ministère dû à la plume de son plus intime ami!

2. L'auteur composant une histoire à sa guise, au moyen de quelques emprunts faits aux évangiles synoptiques, l'exégèse est obligée d'expliquer l'intention réfléchie de chaque

1. *Theol. Jahrb.,* 1844, t. III, p. 690.
2. *Ibid.,* p. 691.

détail de cette composition, de chaque addition ou omission relativement au récit des autres évangiles. On ne peut plus en appeler ici, comme l'avait fait Strauss, dans sa première *Vie de Jésus*, aux créations instinctives de l'imagination ou de la conscience chrétienne. Il faut absolument expliquer par un calcul de politique ecclésiastique (comme dans la question pascale), ou par la puissance de l'idée spéculative, toutes les modifications que notre évangile apporte à la tradition et, en général, tout l'évangile lui-même. Rien ne montre mieux que la nouvelle *Vie de Jésus* de Strauss quelle torture le commentateur est obligé de faire subir au récit et de s'imposer à lui-même, pour accomplir cette tâche qui est à la fois le crime et la punition de celui qui se l'est donnée. Il n'y a pas jusqu'aux larmes de Jésus sur le tombeau de Lazare qui ne doivent avoir une source métaphysique : le Logos pleure de ce qu'on pleure en sa présence! Ce sont là les niaiseries auxquelles conduit un système préconçu et que M. Réville ne craint pas de préconiser en France comme les plus grandes découvertes de l'esprit moderne.

3. Jamais la combinaison d'éléments aussi multiples que ceux que Baur appelle à son aide n'expliquera une œuvre aussi homogène dans sa substance, aussi une dans son jet, aussi ferme dans sa marche, aussi transparente dans sa forme, que l'est le quatrième évangile. Histoire ou roman, ce livre n'a certainement pas été composé par un auteur qui courait quatre ou cinq lièvres à la fois, qui prétendait introduire la théorie du Logos dans l'Église et y accréditer la gnose, apaiser l'exaltation montaniste, réconcilier les partis judéo-chrétien et pauliniste et résoudre la question de la Pâque. D'une origine aussi compliquée ne saurait provenir un écrit aux allures si franches, au ton si net.

4. Notre évangile ne s'adapte pas naturellement au cadre historique dans lequel Baur cherche à le placer. Bien loin

de rentrer dans la série des spéculations du second siècle sur le Logos, la simplicité grandiose du prologue tranche, au contraire, avec le ton de la théologie de cette époque. Que l'on pense à Justin discutant vers 150 la question de savoir si le Logos diffère de Dieu γνώμῃ ou seulement ἀριθμῷ! A quelle distance sommes-nous déjà de la simplicité johannique! — Notre évangile doit s'être proposé pour but de recommander la gnose à l'orthodoxie; et Baur a cherché à prouver qu'il régnait dans cet ouvrage une intuition *docète* de la personne de Christ. Mais nous avons reconnu, au contraire, que si aucun de nos évangiles ne proclame avec plus d'éclat la divinité de Jésus-Christ, aucun non plus n'accentue plus fortement la réalité de son humanité. La marche le fatigue; il est profondément ému; il verse des larmes; son âme est troublée. Est-ce là le Christ des Docètes? N'est-ce pas la Parole *faite chair*, dans toute la force du terme? — L'auteur doit avoir calculé tout son récit en vue de la solution de la question de la Pâque. Mais, si ce récit avait le sens que lui donne Baur, il accorderait tout aux Occidentaux et condamnerait sans pitié les églises d'Asie. Quel étrange moyen de conciliation! Et quelle maladresse du pseudo-Jean, de se mettre en opposition tranchée avec les églises d'Asie-Mineure, dont il avait choisi l'apôtre favori pour son patron! Quelle maladresse, surtout, de la part des docteurs d'Asie, Théophile, Apollinaire, Irénée, de se faire les soutiens d'un livre qui n'était écrit que pour renverser le rit adopté dans leurs églises! — Notre évangile doit encore avoir été le signal de la réconciliation du judéo-christianisme et du paulinisme et de la fondation de l'orthodoxie catholique. Mais, encore sur ce point, il donne tout à l'une des parties, et sacrifie complètement les exigences de l'autre. Son spiritualisme est absolument celui de saint Paul. Comment, dans ces conditions, eût-il réussi à satisfaire le

parti mécontent — qui n'était pas, selon Baur, une petite secte, mais la grande moitié de l'Église — et cela de telle sorte que nous n'entendons pas sortir, du sein de la chrétienté, une seule protestation contre l'authenticité de ce livre, si ce n'est celle de la petite secte des Aloges, en Asie-Mineure.

5. Quelque virtuosité littéraire que l'on attribue au philosophe anonyme qui a composé un pareil écrit, il est impossible d'expliquer comment des scènes aussi dramatiques et aussi simples que celles de la vocation des premiers disciples, de l'évangélisation de la Samarie, des différentes comparutions de l'aveugle-né, de la résurrection de Lazare, du procès devant Pilate, de l'apparition de Jésus à Marie-Madeleine et de la réhabilitation de saint Pierre, pourraient être purement et simplement le produit de l'*idée*. Des tableaux aussi nettement esquissés, des entretiens si concis et si profonds, portent le sceau de la réalité. On conçoit que, pressé par certaines difficultés, un savant puisse, par essai, tenter, pendant quelques moments, dans son cabinet d'étude, de ne voir dans toutes ces scènes que des principes métaphysiques mis en action; mais cette rêverie du critique ne saurait devenir la conviction de l'homme, parce qu'elle heurte le bon sens.

L'éclat qu'a jeté à son apparition l'hypothèse de Baur, s'est promptement dissipé; il n'était dû qu'au brillant talent avec lequel cet écrivain avait su développer son audacieux paradoxe.

L'impossibilité de soutenir l'inauthenticité absolue d'un écrit tel que le quatrième évangile a fait naître différents systèmes que l'on pourrait appeler ceux de l'inauthenticité relative, et dont le plus marquant est, pour le moment, celui de M. Michel Nicolas, qui attribue la composition de

notre évangile au presbytre Jean, disciple de l'apôtre, à Éphèse. Ce personnage doit avoir écrit notre évangile en se servant de matériaux puisés dans les récits et les prédications de saint Jean. Ainsi s'expliquent, d'un côté, les indices nombreux qui révèlent un témoin oculaire des faits racontés, de l'autre, l'absence de cette simplicité chrétienne primitive que nous admirons dans les Synoptiques et les erreurs de fait qu'il est facile de constater dans cet écrit. L'auteur, «un chrétien d'origine païenne, sorti du milieu des Juifs hellénistes,» influencé par la gnose déjà florissante, aurait jeté le manteau de ses brillantes spéculations sur la simplicité du Christ évangélique. La confusion du disciple avec son maître de même nom et le désir tout naturel d'attribuer à notre évangile une origine apostolique auraient fait naître l'opinion traditionnelle sans qu'il fût nécessaire d'admettre, de la part de l'auteur, une fraude pieuse[1].

Cette hypothèse a les avantages, mais aussi les inconvénients des moyens termes : elle échappe à certaines difficultés, mais pour en créer de plus grandes, peut-être.

Avant tout, rappelons que l'existence de ce presbytre Jean n'est point encore sûrement démontrée. Nous renvoyons ici à la discussion de cette question dans la *Vie de Jésus* de M. Riggenbach, dont la traduction française vient de paraître[2]. L'existence de ce personnage est une supposition d'Eusèbe et pourrait bien n'être qu'une fiction. Irénée, originaire d'Asie-Mineure, Denys d'Alexandrie qui, dans sa lutte contre l'authenticité de l'Apocalypse, avait tout intérêt à faire intervenir cet homonyme de l'apôtre, ne parlent point de lui. Le passage de Papias sur lequel Eusèbe fonde son hypothèse peut s'expliquer en admettant que Papias

1. Voir deux articles dans la *Revue germanique*, avril et juin 1863.
2. Voir p. 53 et 54.

parle deux fois de l'apôtre Jean. Cependant, pour notre part, nous sommes disposé à accorder que le sens le plus naturel des paroles de Papias conduit à admettre deux personnages du nom de Jean, rangés par ce Père, l'un au nombre des apôtres, l'autre parmi les disciples immédiats du Seigneur. Partant de cette supposition comme prouvée, examinons l'hypothèse de M. Nicolas.

1. Ce savant s'appuie sur le titre de πρεσβύτερος que prend l'auteur des deux petites épîtres attribuées à Jean, qui sont incontestablement, selon lui, du même auteur que la première épître et l'évangile. Or le terme de *presbytre* désigne nécessairement le président d'une église chrétienne; « il n'y a pas d'exemple, dit-il, qu'il ait été pris par un apôtre[1]. » Ces quatre écrits, l'évangile, la première épître et les deux petites épîtres, étant donc de la même main, et cette main étant celle d'un simple presbytre, la non-authenticité de l'évangile est prouvée. Cette argumentation paraît si solide à M. Nicolas qu'avec ce ton apodictique qu'affecte volontiers la critique actuelle, il s'écrie : « Mais qu'est-il besoin de recourir à toutes ces inductions contre l'authenticité du quatrième évangile, quand nous avons dans le Nouveau Testament lui-même une indication précise du véritable auteur de cet écrit[2] ! » — Cette déduction pèche par la base. On l'a déjà fait observer à M. Nicolas : les apôtres dédaignent si peu le nom de presbytre que saint Pierre se l'approprie expressément : « *J'exhorte les presbytres parmi vous, moi leur co-presbytre* » (1 Pierre V, 1). Bien plus, dans le passage même de Papias d'où l'on déduit, à tort ou à raison, l'existence d'un presbytre Jean, ce Père donne le titre de presbytre à l'apôtre Jean ainsi qu'aux apôtres André,

1. Livraison de juin, p. 59.
2. *Ibid.*, p. 57.

Pierre, Philippe, Thomas, Jacques, Matthieu[1]. Papias appelle évidemment πρεσβύτεροι tous les représentants de la génération qui avait vu le Seigneur ou, comme il les désigne lui-même, *les disciples du Seigneur*. Si M. Nicolas eût jamais lu dans l'original le passage qui sert de fondement à son hypothèse, eût-il avancé une assertion aussi erronée? Mais, quand ce passage et tant d'autres semblables n'existeraient pas, il est facile de voir, en lisant 2 et 3 Jean, que l'auteur est autre chose que le président d'une communauté chrétienne. Il écrit à des membres d'églises éloignées du lieu où il habite; il leur annonce une prochaine visite pastorale, dans laquelle il consommera des actes de discipline ecclésiastique. Cette position ne répond nullement à celle d'un presbytre dans le sens que M. Nicolas voudrait donner à ce mot; mais elle s'accorde parfaitement avec le sens dans lequel Papias applique ce terme à saint Jean et avec le rôle que les plus anciennes traditions attribuent à cet apôtre dans le sein des églises d'Asie-Mineure[2]. Le titre de ὁ πρεσβύτερος (sans adjonction de nom propre), dans les deux petites épîtres, désigne donc l'auteur comme le représentant le plus vénéré de ceux qui avaient vu le Seigneur. Et ainsi s'explique parfaitement l'article ὁ qui n'aurait pas de sens dans l'interprétation de M. Nicolas. On voit ce que vaut la base exégétique de l'hypothèse.

2. Sous un autre rapport encore, M. Nicolas ne paraît point avoir pris une connaissance suffisante du passage sur

---

1. Τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν. (Eusèbe, *H. E.* III, XL, 4.)

2. « De retour à Éphèse, il visitait les contrées environnantes pour établir les évêques et constituer les églises. Un jour, dans une ville voisine d'Éphèse, après avoir exhorté les frères, et réglé les affaires... » Clément d'Alexandrie, τίς ὁ σωζόμ. πλούσιος, c. 42. Voir t. I, p. 72.

lequel il construit son système. Il fait du presbytre Jean un chrétien d'origine païenne, quoique sorti, ajoute-t-il, du milieu des Juifs hellénistes. Il explique par là la teinte métaphysique qui le frappe dans notre évangile et les erreurs de fait qu'à l'exemple de la critique allemande il trouve dans cet écrit : « Un Juif, dit-il, aurait été mieux informé[1]. » — Si M. Nicolas était lui-même mieux informé, il saurait que Papias range le presbytre Jean, avec tous les apôtres qu'il a précédemment nommés, au nombre des disciples immédiats du Seigneur : « Ce que disent Aristion et le presbytre Jean, *disciples du Seigneur.* » C'est précisément en cette qualité qu'il recherchait son témoignage oral, aussi bien que celui des apôtres, parce que, dit-il, il attendait plus de profit « de ce témoignage vivant et encore subsistant[2] » que des livres; d'où il résulte que, si le presbytre Jean a réellement existé, il avait, aussi bien que l'apôtre, vécu en Palestine, vu et entendu le Seigneur, et que, par conséquent, toutes les objections que M. Nicolas élève contre l'opinion traditionnelle, frappent du même coup son hypothèse. Pourquoi l'ignorance des faits et la tendance métaphysique seraient-elles plus explicables chez l'un de ces deux témoins du ministère de Jésus que chez l'autre?

3. M. Nicolas croit pouvoir, au moyen de son hypothèse, échapper à la nécessité d'imputer une fraude pieuse à l'auteur de notre évangile. « Il n'est pas nécessaire, dit-il, de recourir à une fraude pieuse, qui se justifierait ici d'autant moins qu'un livre composé dans le dessein de soutenir une doctrine aurait été infiniment plus explicite[3]. » Mais M. Nicolas ignore-t-il donc que l'auteur se donne positivement comme témoin oculaire I, 14? Ou prendrait-il le mot :

1. Livraison de juin, p. 55 et 56.
2. Ζωῆς φωνῆς και μενούσης.
3. Livraison de juin, p. 66.

« *Nous avons contemplé sa gloire*, » comme Baur, dans un sens purement idéal? Le passage XIX, 35 ne résiste-t-il pas à tout essai de l'interpréter autrement que comme une affirmation de la conscience de l'auteur identique à celle du témoin? Et si M. Nicolas parvient à se défaire de ces passages par quelque artifice exégétique, oublie-t-il qu'il envisage lui-même l'auteur de l'évangile comme identique à celui de la première épître, que c'est là, selon lui, « un fait contre lequel on ne peut élever aucune objection valable[1], » que toute son hypothèse repose sur cette identité, et que l'auteur commence son épître en disant : « *Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons vu de nos yeux et contemplé, ce que nous avons touché de nos mains....* » Ou M. Nicolas doit avoir le courage d'entendre aussi ces expressions-là d'une perception purement idéale; ou il doit reconnaître que, si l'auteur est, comme il le prétend, un chrétien d'origine grecque, qui a vécu à distance des faits, il est positivement un faussaire. Il est, du reste, reconnu aujourd'hui par les critiques des partis les plus opposés, par Baur et Strauss, comme par Hengstenberg et Lange, que l'auteur du quatrième évangile veut se donner, non-seulement pour un apôtre, mais spécialement pour le disciple que Jésus aimait. On peut voir la démonstration de cette thèse chez M. Colani[2]. Elle est confirmée par le témoignage des éditeurs de l'évangile, XXI, 24: « *C'est ce disciple qui rend témoignage de ces choses et qui les a écrites.* » Or, que dit M. Nicolas? « Je n'ignore pas avec quelle facilité on répandait et on acceptait à cette époque des pièces supposées; mais c'était toujours dans des conditions bien différentes de celles dans lesquelles se trouvaient

1. Livraison de juin, p. 57.
2. *Revue de théol.*, t. II, p. 47.

alors les partis en Asie-Mineure. Des pièces apocryphes n'ont pris naissance, dans des écoles religieuses ou philosophiques, que dans des moments où ces écoles ne soulevaient pas d'opposition, où elles n'attiraient pas même encore sur elles l'attention publique[1]. » Cette déclaration prouve la bonne foi de M. Nicolas, mais en même temps l'excessive légèreté de ses assertions. Si, d'un côté, la fraude pieuse est impossible au moment et dans les lieux où l'évangile et les épîtres de Jean ont paru, si, de l'autre, la fraude pieuse est, comme cela saute aux yeux, un élément inévitable de l'hypothèse de M. Nicolas, que devient cette hypothèse?

4. Nous pouvons, par les écrits de Clément Romain, d'Ignace, de Polycarpe, et ce que nous connaissons de Papias dans Eusèbe, nous faire une idée assez exacte de ce qu'étaient les Pères apostoliques, les premiers presbytres. Ceux dont nous venons de rappeler les noms étaient certainement les plus marquants d'entre eux. Mais quelle distance ne les sépare pas de l'auteur de l'évangile et de la première épître attribués à saint Jean? Et si c'était réellement l'un d'eux qui eût composé ces livres, n'eût-il pas brillé, au milieu de ses contemporains, comme une étoile de première grandeur, et sa personne et son nom seraient-ils tellement restés dans l'ombre qu'on ne les retrouve qu'avec peine dans un passage dont le sens est même contesté?

L'hypothèse de M. Nicolas appartient au nombre de celles qui ne se recommandent qu'à ceux qui n'ont jamais étudié à fond et de leurs propres yeux l'ouvrage auquel elles se rapportent, ou qui, dès longtemps, ne le contemplent plus que de loin et à travers des caractéristiques inexactes, par-

1. Livraison de juin, p. 47.

tiales, où certains traits sont exagérés, d'autres arbitrairement supprimés. Mais de telles hypothèses s'évanouissent sans réfutation aux yeux de celui qui se replace directement en face du livre lui-même et qui en étudie sévèrement les textes. Alors les traits de détail qui, soit dans la narration, soit dans le style, révèlent le témoin immédiat, ces « souvenirs d'une prodigieuse fraîcheur, » comme dit M. Renan, se présentent avec une telle abondance qu'une hypothèse comme celle que nous examinons, si même elle vous avait un instant ébloui, vous apparaît bientôt comme l'impossibilité même.

Nous en dirons autant de diverses hypothèses qui se rapprochent de celle de M. Nicolas : celle de Weisse, par exemple, qui voit dans les discours conservés dans notre évangile des compositions dues à la plume de Jean et dans l'histoire un cadre adapté plus ou moins adroitement à ces compositions johanniques par un disciple de l'apôtre; ou celle de Schweizer, qui, sentant bien que les discours sont liés au récit d'une manière organique et inséparable, trace la ligne de démarcation, non entre les faits et les discours, mais entre certains faits miraculeux, dont le récit appartiendrait à Jean, et certains autres, d'une nature plus magique, qui seraient de la main d'un interpolateur. Baur et Strauss[1] ont montré de la manière la plus impitoyable l'arbitraire sans bornes qui domine une telle critique; et nous avons reconnu nous-mêmes, dans le cours de l'exégèse, combien les procédés de Schweizer sont incompatibles avec les faits (t. I, p. 361, 364-365, 517-518, et t. II, p. 96). A l'inverse de Weisse, M. Renan attribue les narrations à l'apôtre, mais ne parle qu'avec une sorte de

1. *Das Leben Jesu*, 1864, p. 103-106.

dédain des discours, qu'il envisage comme des élucubrations métaphysiques dont l'origine apostolique doit paraître peu soutenable, et dont il fait honneur à la « mystérieuse école d'Éphèse. » Strauss, avec sa mordante ironie, demande si ce qui a conduit M. Renan à cette hypothèse ne serait point ce calcul que, pour frapper juste, il n'y a qu'à prendre le contrepied d'une hypothèse de Weisse. Celui qui a compris la connexion étroite de toutes les parties de notre évangile, la relation intime des faits avec les discours et des discours avec les faits, pour qui les discours sont devenus des actes, et les faits, des paroles de vie, ne saurait accorder la moindre vraisemblance à tous ces triages qu'essaie la critique et que confond d'ailleurs, dès l'abord, le coloris si parfaitement un de ce style sans pareil, dans l'ouvrage entier. Quant à la « mystérieuse école d'Éphèse, » tout son mystère n'existe que dans l'imagination ou le charlatanisme de ceux qui comptent stupéfier le public par ces grands mots.

Examinerons-nous encore l'hypothèse avancée l'an dernier par un théologien zuricois, qui a découvert que le quatrième évangile a été composé par Apollos? En vérité, non. On se détourne, non sans dégoût, de ces suppositions aventureuses qui, appliquées aux objets les plus sacrés, méritent bien le nom de « jeu frivole » que leur donne Hengstenberg.

II.

Soumettons maintenant au contrôle des faits l'opinion de tout temps reçue dans l'Église. Nous examinerons d'abord les objections qu'elle a provoquées; nous chercherons ensuite sa confirmation dans l'évangile.

I. Voici les principales objections qu'élève la critique contre l'origine johannique de notre évangile :

1. Chacun a lu mainte fois le registre des erreurs topographiques, chronologiques, historiques, que l'on reproche à l'évangéliste. Semblable à un dossier d'accusation stéréotypé, il reparaît dans chaque travail dirigé contre l'opinion traditionnelle. Nous pouvons nous borner ici à renvoyer à l'exégèse : Béthanie, t. I, p. 285; la réponse de Nicodème, p. 406 et 407; Énon et Salim, p. 451 et 452; Sychar, p. 475 et 476; la réponse du sanhédrin à Nicodème, t. II, p. 196 et 197; le « grand-prêtre de cette année-là, » p. 352 et 353. Ewald, qui a une connaissance si approfondie de l'histoire juive particulièrement au temps de Jésus, porte le jugement suivant sur l'évangéliste : « On reconnaît partout dans l'auteur un homme qui possède une connaissance complète de l'état des choses (*Verhältnisse*) en Judée et en Galilée spécialement au temps de Christ, connaissance telle qu'elle ne pouvait se rencontrer chez aucun autre qu'un témoin des faits, au temps où fut composé l'évangile[1]. »

2. Baur pense avoir trouvé, dans les discussions sur la Pâque qui eurent lieu au second siècle, un argument décisif contre l'authenticité du quatrième évangile. Dans toute l'Église, la fête pascale avait deux parties distinctes, la période de la repentance et du deuil, qui était marquée surtout par le jeûne, et celle de la reconnaissance et de la joie, qui s'ouvrait par la célébration de la sainte Cène et pendant laquelle l'Église cessait de jeûner et priait debout. Le sujet de la dispute fut, comme l'a clairement démontré Steitz, celui-ci : Quel est le moment de la semaine pascale où doit être placée cette transition de la douleur à la joie et la célébration de l'Eucharistie qui en est le signal ? Les églises d'Asie-Mineure avaient fixé ce moment au soir du

1. C'est-à-dire, d'après Ewald, assez longtemps après la ruine de Jérusalem. *Jahrbücher*, t. X, p. 90.

14 nisan, sur quelque jour de la semaine que tombât cette date, et la célébration de la sainte Cène coïncidait ainsi, dans ces églises, avec la célébration du repas pascal chez les Juifs. Les églises d'Occident, au contraire, et une partie de celles d'Orient, plaçaient la célébration de la sainte Cène au matin du dimanche qui suivait le 15 nisan, de sorte qu'il devait arriver souvent que les églises d'Asie se livraient déjà à la joie de la Rédemption consommée, tandis que le reste de la chrétienté était plongé dans le deuil de l'humiliation et jeûnait encore. Il y avait là une anomalie que le sentiment de la communion chrétienne devait tendre à faire disparaître ; ce fut le but des discussions qui eurent lieu entre Anicet et Polycarpe, vers 160, et entre Victor et Polycrate, vers 190, et qui aboutirent finalement à la victoire du rit occidental.

Voici maintenant le parti que tire Baur de cette circonstance. Les églises d'Asie représentaient, selon lui, dans cette question, le parti judéo-chrétien ; et cette sainte Cène qu'elles célébraient le 14 au soir, au moment même où les Juifs mangeaient l'agneau pascal, prouve qu'elles suivaient la tradition synoptique à l'égard du jour du dernier repas de Christ ; car, d'après ces trois évangiles, c'est bien le soir du 14, et non celui du 13 comme chez Jean, que Jésus a soupé pour la dernière fois avec ses disciples et institué la sainte Cène. De là il résulte que, comme les chrétiens d'Asie-Mineure faisaient remonter à l'apôtre saint Jean le rit établi chez eux, le quatrième évangile ne peut être de cet apôtre, puisque sa chronologie est en contradiction avec celle que suppose ce rit.

Cette argumentation habilement présentée a ébloui un instant le monde savant ; mais on n'a point tardé à se remettre de cette surprise. L'objection ne serait valable que si c'était en souvenir de l'institution de la sainte Cène que

les églises d'Asie avaient célébré ce repas sacré; elle tombe, au contraire, d'elle-même si c'était en mémoire du fait dont la sainte Cène est la commémoration, de la mort du Seigneur. Car, dans ce cas, le rit asiatique correspond exactement à la chronologie du quatrième évangile. Or cette seconde explication du rit ressort 1° d'une foule de déclarations des Pères occidentaux et orientaux qui prouvent que c'était bien le fait de la mort de Christ, et non celui de l'institution de la Cène, que rappelait l'Eucharistie de la semaine pascale; 2° de la nature même des choses : car une fête se célèbre toujours en commémoration du fait qui y a donné lieu, et non en souvenir de l'institution de la fête; 3° du rit occidental lui-même qui, fixé, comme il l'était, au dimanche matin, ne rappelait certainement pas le dernier repas de Christ, mais le fait de la Résurrection; la différence ne provenait donc pas d'une chronologie différente, mais simplement de ce que les chrétiens d'Asie rattachaient la joie du salut à la mort de Christ, au moment où il avait expiré en disant : « *Tout est accompli*, » tandis que les Occidentaux la mettaient en rapport avec le moment du triomphe, la Résurrection. L'opposition entre le judéo-christianisme et le paulinisme, qui est l'idée fixe de Baur, est aussi étrangère à cette question que la différence chronologique entre les évangiles. Si cette dernière différence joue un rôle dans les écrits des Pères sur la question pascale (Apollinaire, Clément d'Alexandrie), c'est uniquement dans la lutte que soutint l'Église, vers 170, à Laodicée, contre la petite secte judéo-chrétienne dont nous avons parlé t. II, p. 630-631.

L'argument irrésistible que Baur avait espéré trouver dans ce fait de l'histoire ecclésiastique, se change en une preuve d'authenticité. Car, le rit asiatique ne s'accordant qu'avec la chronologie du quatrième évangile, et l'apôtre

saint Jean étant reconnu personnellement l'auteur de ce rit, le lien entre l'évangile et cet apôtre en devient plus étroit.

3. On se fait un point d'appui contre l'opinion traditionnelle de l'origine johannique bien mieux documentée, dit-on, de l'Apocalypse. « Ces deux écrits diffèrent tellement, pour le fond et pour la forme, qu'ils ne sauraient provenir du même auteur. Or, puisqu'il faut choisir, l'Apocalypse ayant en sa faveur les témoignages les plus anciens et les plus sûrs, c'est ce livre qu'il faut attribuer à Jean. »

Telle est l'argumentation de Baur. Pour en apprécier la valeur, nous partirons de cette parole de Baur lui-même : « L'évangile est une Apocalypse spiritualisée ; » c'est-à-dire que toutes les données et toutes les intuitions apocalyptiques reparaissent dans l'évangile, mais transformées sous l'influence du spiritualisme universaliste de saint Paul. Sans doute, c'est un contraste que Baur a voulu signaler par là ; mais n'avons-nous pas le droit de trouver dans cette parole même l'indice d'une profonde harmonie qui existe entre les deux livres? Et à supposer qu'il fût possible de prouver que l'Apocalypse doit être prise au sens spirituel, le contraste ne se trouverait-il pas résolu, et la nécessité d'opter entre les deux livres, écartée?

On donne ordinairement comme preuve de l'esprit grossièrement judéo-chrétien de l'Apocalypse et du spiritualisme pur de l'évangile le fait que, dans le premier de ces deux écrits, Jérusalem est présentée comme devant être le centre du règne messianique, tandis que, dans le second, il est dit que l'on n'adorera plus ni à Garizim ni à Jérusalem. Mais la question est de savoir s'il ne faut pas donner à la Jérusalem apocalyptique un sens spirituel. XXI, 22. 23, il est dit : « *Je n'y vis point de temple ; car son temple, c'est le Seigneur Dieu et l'Agneau ; et elle n'a besoin ni du soleil ni de la lune ; car la gloire de Dieu l'éclaire, et l'Agneau en*

est le flambeau. » Que signifieraient ces expressions prises à la lettre? Prises spirituellement, il est évident qu'elles reviennent à la pensée du quatrième évangile. XXI, 16: « *Il mesura la ville; elle était de douze mille stades; sa longueur, sa largeur et sa hauteur sont égales.* » Comme que l'on entende les paroles suivantes, qui donnent à la muraille « *une hauteur de cent quarante-quatre coudées, mesure d'homme, c'est-à-dire d'ange,* » il est certain que l'auteur donne à la nouvelle Jérusalem les dimensions d'un cube parfait, de douze mille stades dans chaque sens. Que peut signifier cette image, absurde au sens matériel? Le Lieu très-saint, dans le Temple, avait la forme d'un cube parfait. En donnant à la nouvelle Jérusalem exactement la même forme, dans des proportions agrandies, l'auteur exprime, dans la langue apocalyptique, l'idée sublime que l'habitation de la sainteté divine ne sera plus limitée à un certain lieu et à de certaines personnes, mais qu'elle s'étendra à toute l'Église, exactement comme le dit à sa manière l'évangile : « *Si quelqu'un m'aime, nous viendrons à lui, et nous ferons notre demeure chez lui.... Toi en moi et moi en eux, afin qu'ils soient consommés dans l'unité,* » — et comme l'exprime Zacharie par une image complètement différente, mais équivalente à celle de l'Apocalypse : « *Sur les sonnettes des chevaux* (ce qu'il y a de plus insignifiant dans la vie commune) *sera écrit : Sainteté à l'Éternel* (comme sur le front du souverain sacrificateur); *et les chaudières, dans la maison de l'Éternel, seront comme* (aussi saintes que) *les bassins devant l'autel; et chaque chaudière, dans Jérusalem et dans Juda, sera sainte à l'Éternel..... Et il n'y aura plus de Cananéen dans la maison de l'Éternel en ce jour-là* » (Zach. XIV, 20. 21). Sous l'emblème d'une dimension mathématique l'auteur de l'Apocalypse exprime donc une idée de la plus haute spiritualité. S'il

résulte de là que la nouvelle Jérusalem doive être comprise au sens spirituel, les portes, les murailles, la place, le fleuve, l'arbre qui croît sur ses bords, tout doit s'interpréter de la même manière; l'explication du livre entier, pour aboutir à ce terme purement spirituel, doit prendre le même caractère, et, d'après le principe de Baur lui-même, l'Apocalypse bien comprise est identique à l'évangile.

La vérité de ce résultat est confirmée par les rapprochements suivants :

La christologie des deux écrits est exactement la même. Jésus, dans l'évangile, est le Logos éternel, Celui qui est, Adonaï dont Ésaïe a contemplé la gloire (I, 1; VIII, 58; XII, 41). Jésus, dans l'Apocalypse, reçoit tous les titres et possède tous les attributs de Jéhovah dans l'Ancien Testament : il est l'Alpha et l'Oméga, le premier et le dernier, le commencement et la fin, le Seigneur qui est, qui était et qui vient, le Tout-Puissant, le Vivant, qui vit aux siècles des siècles; « son nom est : la Parole de Dieu » (I, 8[1]. 11. 18; XIX, 13). Baur et, à son imitation, M. Réville prétendent que cette divinisation de Jésus dans l'Apocalypse est purement extérieure. Ce subterfuge trahit évidemment le parti pris.

La sotériologie est également la même dans les deux écrits. Il n'y a pas plus place dans l'un que dans l'autre pour la circoncision et pour les œuvres légales auxquelles un judéo-christianisme étroit prétendait assujettir les païens. Le salut repose, dans tous les deux, entièrement et unique-

1. D'un côté, les parallèles v. 11 et XXII, 13 portent à mettre ce verset dans la bouche de Jésus; de l'autre, le parallèle v. 4 conduit à le mettre dans la bouche de Dieu; c'est que c'est en Jésus que Dieu se manifeste comme étant ce qui est dit ici : « Celui qui est, qui était *et qui vient.* » Ewald applique ce verset exclusivement à Jésus-Christ.

ment sur la foi en Christ : « *Le salut vient de notre Dieu qui est assis sur le trône et de l'Agneau* » (VII, 10); il est accordé à tous ceux qui ont « *lavé leurs robes dans le sang de l'Agneau* » (VII, 14); les vainqueurs ont vaincu « *par le sang de l'Agneau et par la parole du témoignage* » (XII, 11). Et il n'y a, à cet égard, aucune différence entre Juifs et païens. Après avoir contemplé les cent quarante-quatre mille, marqués d'entre les douze tribus d'Israël, l'auteur voit une multitude « *que personne ne peut compter, de toute nation, de toute tribu, de tout peuple, de toute langue, qui sont vêtus de robes blanches et qui ont des palmes à la main* » (ch. VII); et, au ch. XIV, lorsqu'il revoit sur la montagne de Sion ces cent quarante-quatre mille autour de l'Agneau, ce spectacle est immédiatement suivi d'un autre (v. 6) : « *Après cela, je vis un ange qui volait par le milieu du ciel, portant l'Évangile éternel à ceux qui habitent sur la terre, à toute nation, à toute tribu, à toute langue et à tout peuple.* » A quel fait actuel s'appliquaient ces descriptions pleines d'enthousiasme, si ce n'est aux conquêtes de saint Paul dans le monde païen? Et l'on ose prétendre que, lorsque l'auteur parle de « *ceux qui se disent apôtres, et qui ne le sont point,* » c'est à saint Paul qu'il pense! Tout le livre respire, au contraire, la plus ardente sympathie pour l'immense œuvre missionnaire accomplie par cet apôtre. Sans doute, l'auteur se représente la conversion des païens comme une incorporation au troupeau messianique formé originairement de Juifs; mais, en cela, il pense exactement comme l'auteur de l'évangile (IV, 22; X, 16; XI, 51. 52), comme saint Paul (Rom. XI, 16. 17; Éph. II, 19; III, 6), et comme toute l'Écriture. Si c'est là du judéo-christianisme, il est singulièrement large, spirituel, universaliste.

On représente les choses comme si l'eschatologie manquait totalement dans l'évangile, tandis que l'Apocalypse en

est saturée. Mais, nous l'avons fait voir, le passage capital Jean V, 27-29 est purement eschatologique. La résurrection des corps et le dernier jour sont mentionnés, avec une insistance remarquable, au ch. VI; comp. aussi XII, 48; et la venue du Seigneur dont il est parlé XXI, 22 ne peut guère désigner que son avénement final. Si, du reste, après avoir lu l'évangile, on pouvait conserver des doutes sur les convictions eschatologiques de son auteur, la première épître ne laisserait rien à désirer à cet égard. Ce livre est incontestablement, dit M. Nicolas, de la même main que l'évangile[1] Et M. Colani dit en parlant de la supposition contraire : « C'est là un saut périlleux qu'une critique même aux abois hésite à tenter[2]. » Or, ce saut périlleux, il faut le faire, si l'on prétend refuser à l'auteur de l'évangile les convictions qui forment le fond du livre de l'Apocalypse. « *Mes petits enfants, la dernière heure est là; et selon que vous avez entendu que l'antéchrist vient, il y a déjà eu jusqu'à maintenant plusieurs antéchrists; par où nous connaissons que la dernière heure est là* » (1 Jean II, 18). « *Et maintenant, mes petits enfants, demeurez en lui, afin que, quand il paraîtra, vous ayez de la confiance* » (II, 28). « *Quand il paraîtra, nous lui deviendrons semblables* » (III, 2). L'Apocalypse n'est que le développement de ces thèses.

On prétend enfin qu'il règne dans l'évangile une antipathie marquée contre les Juifs, tandis que dans l'Apocalypse la haine de l'auteur est dirigée contre les païens. On oublie que l'auteur de l'Apocalypse appelle deux fois les Juifs « *la synagogue de Satan* » (II, 9; III, 9), et s'intéresse avec ardeur à la conversion des païens. Quant à l'évangile, il faudrait être bien aveugle pour ne pas voir tout ce qu'il y

1. *Revue germanique,* 1er avril 1863, p. 262 et 269.
2. *Revue de théol.,* t. II, p. 47.

avait d'amour dans le cœur de l'auteur pour le développement théocratique et pour les vrais Israélites.

Il y a, sans doute, un contraste général entre ces deux écrits. Ce contraste provient de la différence des deux sujets qui y sont traités et qui se complètent réciproquement comme les deux moitiés d'un tout. L'évangile est le tableau de la première venue du Christ; l'Apocalypse, celui de la seconde. Toutes les différences entre les deux écrits se rattachent à cette opposition des deux sujets. Le Christ *venu* avait rencontré sur son chemin comme ses adversaires obstinés les Juifs; de là le rôle que ce peuple joue dans l'évangile. Le Christ *qui revient* (ὁ ἐρχόμενος), dans sa marche triomphale à travers le monde, aura à surmonter la résistance des Gentils; de là le rôle des ἔθνη dans l'Apocalypse (IX, 20. 21; XI, 9; XVI, 21, etc.). Au fond, les deux drames sont identiques. Baur le reconnaît lui-même : « Dans l'un comme dans l'autre écrit, nous trouvons le développement d'une grande lutte dans laquelle se réalise l'idée du christianisme[1]. » Il n'y a, dans l'un et dans l'autre, que trois personnages, dont les rôles sont les mêmes; les acteurs seuls sont changés. Là, le Christ dans son abaissement, les disciples, les Juifs; ici, le Christ glorifié, l'Église, les Gentils. Dans les deux cas, Christ, la foi, l'incrédulité. Cette relation explique avec facilité la disproportion dans la répartition de l'élément eschatologique entre les deux livres. Peut-être même rend-elle compte de la différence de style qui, dès les temps anciens, a été signalée.

Nous ne pouvons nous livrer ici à une discussion de détail sur le style de l'Apocalypse. Nous sommes heureux de pouvoir renvoyer, sur ce point, au compte rendu des travaux du théologien hollandais Niermeyer publié dans la *Revue de théologie* (t. XII et XIII), et dans lequel ont été dé-

1. *Ueber die Evangelien*, p. 380.

montrées les profondes affinités qui existent entre l'Apocalypse et l'évangile sous ce rapport. Il serait temps, ce nous semble, que l'on cessât de parler des solécismes et des barbarismes de l'Apocalypse. L'auteur écrit : ἀπὸ τοῦ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος (I, 4). Serait-ce une faute de grammaire? Mais dans la phrase suivante le même auteur dit : ἀπὸ τῶν ἑπτὰ πνευμάτων. Il écrit : ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁ μάρτυς ὁ πιστός (I, 5). Ignorerait-il la règle de l'apposition, lui qui dit, au v. 9 : ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ? Ces irrégularités ne sont pas des fautes d'écolier; tout le reste du livre en fait foi. L'auteur connaît parfaitement toutes les particularités de la langue grecque : l'emploi de l'accusatif déterminatif, du génitif de prix, la flexion irrégulière de certains verbes. Seulement il lui répugne de faire subir au nom de Jéhovah, l'immuable, la flexion qui signale une relation subalterne; et, en mettant les appositions au nominatif, il cherche à mettre plus en relief la qualité qu'elles expriment. Nous avons signalé des anacolouthies assez semblables dans l'évangile (VI, 39; XVII, 2). Cette rudesse de la langue apocalyptique, ainsi que les hébraïsmes dont elle abonde, s'expliquent dès qu'on se rappelle que le sujet du livre est la seconde venue de Christ, c'est-à-dire toute la portion de la prophétie que sa première venue n'avait pas accomplie. Tous les éléments messianiques de l'Ancien Testament qui se rapportaient au retour du Seigneur comme roi et comme juge, sont reproduits, en quelque sorte tels quels, simplement traduits d'hébreu en grec, exactement comme, dans les premiers chapitres du troisième évangile et des Actes, nous retrouvons les documents araméens de l'auteur fidèlement reproduits en grec. L'Apocalypse n'est que la partie non accomplie de l'Ancien Testament transportée comme prophétie à la fin du Nouveau. Cela se montre jusque dans le style de ce livre mystérieux.

Bien loin donc de conclure, avec Baur, en disant que tous les témoignages en faveur de l'authenticité de l'Apocalypse se changent en témoignages indirects contre celle de l'évangile, nous estimons que toutes les voix qui parlent en faveur de l'Apocalypse viennent à l'appui de celles qui attestent l'origine johannique de l'évangile[1].

---

1. On voit que, pour soutenir simultanément l'authenticité des deux écrits, nous ne croyons nullement nécessaire de recourir à l'hypothèse aventureuse développée par M. Réville, dans les deux articles intitulés : *La crise de la foi chez un apôtre* (*Revue de théol.*, t. IX et X), et sur laquelle repose aussi le travail de Niermeyer que nous avons cité : celle d'une révolution intérieure provoquée chez l'apôtre par la ruine de Jérusalem, et dans laquelle il aurait dépouillé le vieux Jean, le judéo-chrétien de l'Apocalypse, pour revêtir l'homme nouveau, le Jean de l'évangile. M. Nicolas appelle cette hypothèse « un brillant jeu d'esprit; » et M. Réville l'a rétractée lui-même, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 1er octobre 1863, p. 633. Aussi avons-nous été fort surpris de la retrouver dans l'*Explication de l'évangile selon saint Jean*, par M. Astié (introduction, p. 37-38, 44, 58). Que fait M. Astié, à ce point de vue, de l'Apocalypse? Est-il disposé à n'y voir, avec M. Réville, que le produit fiévreux, et pourtant apostolique, d'une imagination égarée? Mais surtout, que fait-il de l'évangile? Où étaient ces discours de Jésus, dont il défend l'authenticité, alors que l'apôtre, en composant l'Apocalypse, se livrait aux rêves furibonds de son exaltation judéo-chrétienne? Un marchand peut bien avoir un fond de magasin dont il ne se doute pas et qu'au jour de la banqueroute il est heureux de retrouver. Mais un trésor comme les discours du quatrième évangile, peut-on le porter, je ne dis pas dans son cœur, mais seulement dans sa mémoire, sans se douter du spiritualisme qu'ils renferment et en écrivant un livre dans une direction entièrement opposée. Il n'y a qu'un moyen, à ce point de vue, de sauver les discours renfermés dans l'évangile; c'est de dire qu'ils étaient écrits tels quels dans le portefeuille de Jean, et de sa propre main, sans qu'il en eût compris lui-même le premier mot. Sinon, M. Astié ne peut y voir que le résultat des propres méditations de Jean sur la personne de Jésus après la consommation de la crise qui avait renouvelé son point de vue. Dans ce second cas, pour M. Astié, comme pour Baur, c'est saint Paul, le maître du nouveau saint Jean, et non Jésus-Christ, qui est l'auteur du spiritualisme chrétien.

4. On tire une objection de l'esprit judéo-chrétien que l'on attribue à l'apôtre Jean et dont il ne se trouve trace dans l'évangile. Mais sur quoi repose cette assertion? Sur Gal. II? Nous avons déjà fait voir comment il faut torturer le texte de ce passage pour en faire ressortir ce qu'y trouve l'école de Tubingue (t. I, p. 67 et suiv.). Sur le livre de l'Apocalypse? Nous venons de voir ce que vaut cette preuve. Sur l'opposition de principes qui existait entre les Douze et saint Paul? On ne parvient à la prouver qu'en éliminant du nombre des documents historiques tous les évangiles, les Actes et presque toutes les épîtres, en un mot les quatre cinquièmes du Nouveau Testament, en faussant le sens des livres qui restent et en se débarrassant d'une partie des ouvrages des Pères. Une histoire ainsi faite ne risque-t-elle pas de n'être qu'une fiction? La distinction réelle entre Paul et les Douze était affaire d'observance, non de principe; elle dut cesser avec la ruine de Jérusalem et du Temple.

5. On allègue la tendance spéculative de notre évangile et l'emploi de la terminologie en usage dans les systèmes gnostiques, comme incompatibles avec le caractère d'un ouvrage apostolique. Nous avons déjà vu que toute la métaphysique prétendue du quatrième évangile se réduit à l'emploi du terme de Logos. Le choix de ce terme, en relation avec le milieu dans lequel écrivait l'apôtre, ne peut-il pas lui avoir été inspiré, comme le dit Hengstenberg, par son ardent amour pour Jésus et par le désir qu'il éprouvait de mettre le tableau qu'il allait présenter de sa personne et de son œuvre en relation avec toutes les légitimes aspirations de son temps[1]? Le point essentiel, dans cette question, est que l'idée exprimée par ce terme ne dépasse en rien le

1. Voir le développement que nous avons donné nous-même de cette idée, t. I, p. 241.

contenu du témoignage de Jésus lui-même sur sa personne; et nous avons vu qu'il en est bien ainsi. Comp. VI, 62; VIII, 58; et surtout XVII, 5. 24. Quant aux termes *lumière* et *ténèbres*, *vie* et *mort*, *grâce* et *vérité*, ils se trouvent tous employés dans l'Ancien Testament, dans le sens profond dans lequel ils sont pris dans notre évangile; et nous avons déjà fait observer qu'autant est artificiel l'emploi qui en est fait chez les Gnostiques, autant est simple et sans apprêt celui qu'en fait l'évangéliste. Nous ne revenons pas sur les idées gnostiques que Hilgenfeld a prétendu trouver dans l'évangile; nous avons fait justice de cette accusation dans le cours de l'exégèse. Ne peut-on pas tenir pour certain que jamais un Gnostique écrivant en pays païen et pour des Grecs ne se fût rattaché, dans l'exposé de sa spéculation, aux antécédents et aux symboles judaïques, comme le fait l'auteur dans le compte qu'il nous rend de l'enseignement de Jésus? Cette marche, au contraire, n'est-elle pas parfaitement conforme à celle qu'a dû suivre Jésus en témoignant de lui-même? En agir ainsi, n'était-ce pas, suivant sa propre expression, *entrer par la porte* que lui avait préparée le Père? Enfin, si les différences que nous avons signalées entre le quatrième évangile et les Synoptiques, au point de vue de l'histoire de Christ, sont réelles, Weizsäcker n'a-t-il pas raison de dire : « Un auteur qui n'aurait écrit cet évangile que pour frayer l'accès dans l'Église à certaines idées, ne se fût jamais hasardé à inventer une base historique si différente de celle que présentaient les traditions régnantes[1] »?

Si notre évangile trahit une culture supérieure à celle qu'on attendrait d'un de ces apôtres que le sanhédrin appelle ἀγράμματοι καὶ ἰδιῶται, il faut se rappeler que Jésus aussi est caractérisé de la même manière (VII, 15 : μὴ μεμα-

1. *Jahrb. für deutsche Theol.*, 1859, p. 698.

θηκώς), et que le sanhédrin lui-même s'explique la culture supérieure dont les apôtres viennent de donner la preuve en se souvenant qu'« *ils avaient été avec Jésus.* » En voyant ce que la piété chrétienne produit encore aujourd'hui chez l'homme illettré et la supériorité intellectuelle et littéraire que l'évangile donne aux nations chrétiennes, on n'a pas de peine à admettre que le commerce intime de Jean avec Jésus pendant plus de deux années ait pu l'élever si haut au-dessus du niveau commun. Quant à l'usage de la langue grecque, Jean pouvait fort bien y avoir été habitué dès l'enfance. Hug a surabondamment prouvé dans son *Introduction au Nouveau Testament*[1] qu'elle était d'un usage général en Palestine. André et Philippe s'en sont probablement servis XII, 20 et suiv.; et Jésus lui-même doit s'être entretenu dans cette langue avec la femme syro-phénicienne (Marc VII, 26 : γυνὴ ἑλληνὶς Συροφοίνισσα τῷ γένει, ce qui ne peut désigner qu'une femme grecque de langage, syro-phénicienne d'origine) et avec Pilate, qui assurément n'avait pas pris la peine d'apprendre l'hébreu.

6. Nous arrivons enfin à l'objection principale, celle que tire la critique de la différence qui existe entre l'image de Christ que présente le quatrième évangile et celle qu'offrent les Synoptiques. Nous ne reproduirons pas ce parallèle tant de fois tracé. — Au point de vue de l'histoire proprement dite, nous avons vu que la différence n'est pas au désavantage de notre évangile. M. Renan le reconnaît pleinement. « Le récit de Jean, disait aussi, à propos de la question pascale, M. Réville dans le temps où le vent de Tubingue n'enflait pas encore les voiles de sa critique, nous apparaît comme le plus conforme à la réalité historique[2]. » M. Colani

1. Introduction à saint Matthieu.
2. *Revue de théol.*, t. XIII, p. 33.

s'exprimait autrefois dans le même sens : « Il faut que l'auteur ait eu des raisons majeures pour s'écarter du récit des Synoptiques; il faut qu'il ait été mieux renseigné qu'eux; et en effet, il l'est mieux.... A le prendre de près, son récit est constamment le plus exact[1]. » Les trois seules exceptions qu'il signale, la préoccupation de Jean touchant Judas, la rapidité avec laquelle il passe au récit de la multiplication des pains, la manière dont il cite la parole de Jésus II, 19, n'en sont pas réellement et, en tous cas, seraient de peu d'importance dans la question d'authenticité. Le résultat demeure : au point de vue de l'histoire, chaque différence entre le quatrième évangile et les trois autres sert à constater la supériorité du premier. Sous ce rapport, le contraste fournit donc une preuve décisive en faveur de l'authenticité de cet écrit.

Quant au côté religieux du contraste, il est remarquable que la conscience de l'Église n'en ait jamais été offusquée, et que ce soient uniquement des savants qui le déclarent insoluble. Ce fait prouve en tout cas que, pour le cœur croyant et pieux, le Jésus des Synoptiques n'a jamais été et ne sera jamais autre chose que celui de Jean. La différence n'atteint donc point les profondeurs de la vie religieuse et morale. Et en effet, la position que prend Jésus relativement au cœur de l'homme n'est-elle pas exactement la même dans les quatre documents? L'amour absolu qu'il réclame, la confiance aveugle à laquelle il invite dans tous les quatre, ne sont-ce pas là des sentiments qui, surtout au point de vue du monothéisme juif, ne peuvent être accordés qu'à Dieu? Ce n'est pas seulement comme lui, c'est en lui qu'il nous invite à croire, dans les Synoptiques aussi bien que dans saint Jean. On dit que les Synoptiques ne

1. *Revue de théol.*, t. II, p. 42 et 43.

renferment que des prédications morales. Mais qui pourra achever la lecture de ces trois écrits sans reconnaître que, chez eux aussi, la tendance déclarée de l'enseignement de Jésus est de concentrer toute la religion dans la foi en sa personne? Qu'est la vie chrétienne, si ce n'est l'administration fidèle des talents qu'il a confiés? Et cette position suprême qu'il prend vis-à-vis de la conscience humaine, ne la justifie-t-il pas de la même manière dans les quatre écrits, par ce titre absolu: *le Fils?* « *Nul ne connaît le Père que le Fils* » (Matthieu et Luc). « *Personne ne connaît ce jour, ni homme, ni ange, ni même le Fils* » (Marc). Le crime qui met le comble à la rébellion des vignerons, ne consiste-t-il pas à rejeter, après tous les serviteurs, le Fils? Jésus ne se déclare-t-il pas, devant le sanhédrin, le Fils, terme qui ne saurait être le synonyme de celui de Messie, puisque, dans ce cas, il n'y aurait pas eu lieu à l'accusation de blasphème? Enfin, n'ordonne-t-il pas de baptiser « *au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit* »? Nous ne sommes pas surpris que les partisans les plus conséquents de l'école de Tubingue, tels que Volkmar, déclarent les trois premiers évangiles interpolés dans un sens favorable au paulinisme. Il est, en effet, impossible de maintenir autrement qu'à cette condition la différence intrinsèque que l'on prétend établir entre leur conception de la personne de Christ et celle que nous trouvons dans les écrits de Paul et de Jean. Mais que dire d'une critique qui remanie arbitrairement les documents mêmes dont elle tire ses conclusions? Le fait est que, si Jésus s'est exprimé sur sa personne comme il le fait dans les Synoptiques, il n'y a dans saint Jean pas un mot qu'il n'ait pu dire. Le contenu de son témoignage dans le quatrième évangile est même indispensable pour expliquer son enseignement dans les trois autres. Car, de même que les contradictions internes du récit sy-

noptique dans la question de la Pâque seraient insolubles sans le récit de Jean, de même la contradiction morale, dans laquelle les Synoptiques tomberaient avec eux-mêmes si, d'une part, Jésus a dit de lui tout ce qu'ils lui font dire, et si, de l'autre, il n'a dit de lui que cela, serait insoluble sans le complément de son témoignage que donne l'évangile de Jean. C'est dans ce sens que Ritschl dit avec une parfaite justesse, dans une parole déjà citée[1], que l'enseignement des Synoptiques, bien loin de contredire celui de Jean, le réclame comme son complément nécessaire. Cependant, tout en niant une différence dans le fond, nous en reconnaissons une dans la forme. Mais le contraste ainsi limité ne se lie plus à la question d'authenticité; nous l'étudierons dans le chapitre suivant, qui traitera de la crédibilité des discours de Jésus dans notre évangile.

II. En étudiant plus à fond les objections, nous les avons vues presque toutes se transformer en preuves. Nous avons ainsi anticipé sur le second point que nous devons traiter : les arguments positifs qui ressortent du livre lui-même en faveur de son origine johannique.

Voici comment Credner, ce savant qui ne s'est jamais fait l'esclave d'aucune école, expose en quelques mots le sujet : « Si nous n'avions aucune donnée historique sur l'auteur du quatrième évangile, qui n'est pas nommé dans l'écrit lui-même, nous n'en serions pas moins conduits à un résultat positif, par des raisons qui ressortent de ce livre. La nature de la langue, la fraîcheur et la vivacité dramatique du récit, l'exactitude et la précision des données, la manière particulière dont sont mentionnés le Précurseur et les fils de Zébédée, l'amour, la tendresse ardente que

1. T. I, p. 9.

l'écrivain manifeste pour la personne de Jésus, le charme irrésistible qui est répandu sur l'histoire évangélique saisie à ce point de vue idéal, les réflexions philosophiques par lesquelles commence cet évangile, tout cela nous conduit au résultat suivant : l'auteur d'un tel évangile ne peut être qu'un homme originaire de la Palestine, qu'un témoin oculaire, qu'un apôtre, qu'un bien-aimé de Jésus, ne peut être que ce Jean que Jésus avait enchaîné à sa personne par le charme céleste de son enseignement, ce Jean qui reposait sur son sein et qui se tenait près de sa croix, et à l'égard duquel son séjour subséquent dans une ville comme Éphèse prouve, non-seulement qu'il se sentait attiré par la spéculation philosophique, mais encore qu'il était capable de tenir sa place au milieu de ces Grecs que distinguait leur culture littéraire [1]. »

Sauf quelques restrictions, on ne saurait mieux dire. Récapitulons, sans développements, les faits principaux qui servent d'appui à ce résultat formulé par le critique allemand.

1. Il nous paraît que l'origine palestinienne de l'auteur a été démontrée par la caractéristique que nous avons donnée de l'écrit soit au point de vue du fond, soit à celui du style.

2. Sa qualité de témoin oculaire ressort non-seulement de son propre témoignage (I, 14; XIX, 35; comp. avec 1 Jean I, 1-3), mais encore de celui de ses contemporains qui ont édité l'écrit. Pour échapper à la force de cette preuve, il faut avoir le courage de faire de l'auteur un faussaire, et même un double faussaire, puisque non-seulement il se donnerait lui-même une qualité qu'il n'a pas, mais qu'il feindrait de se la faire attribuer par d'autres. Mais l'esprit de l'écrit est incompatible avec cette supposi-

1. *Einleitung in das N. T.*, § 93, p. 208.

tion ; et celui à qui cette preuve morale ne suffit pas, doit trouver une confirmation des assertions de l'évangéliste dans la supériorité incontestable de son récit comparé à ceux de ses devanciers et dans la manière dont ceux-ci, en quelque sorte sans le savoir, ni le vouloir, rendent témoignage à la vérité de celui de notre évangile. Le fait, insignifiant en apparence, que l'auteur désigne le Précurseur simplement par le nom de Jean, indique qu'il l'avait personnellement connu avant qu'il eût pris place dans l'histoire avec son titre de Baptiste.

3. La dignité apostolique de l'auteur ressort de l'autorité calme et souveraine avec laquelle il juge, critique, contrôle, complète la tradition évangélique et les écrits antérieurs qui la renferment. L'auteur raconte comme un homme qui, sur son simple témoignage personnel, est assuré d'être cru. Quel autre qu'un apôtre eût osé prendre une pareille position vis-à-vis de la tradition reçue ? Quel autre, en agissant de la sorte, eût obtenu universellement créance, comme nous avons vu que cela eut lieu dans les points mêmes où le quatrième évangile paraissait différer le plus des Synoptiques ?

4. Cet apôtre est l'un des deux fils de Zébédée. Car ce sont les seuls d'entre les apôtres les plus rapprochés du Seigneur que l'auteur ne désigne point nommément dans son écrit ; et, lorsque une fois ils sont mentionnés, ils se trouvent placés, contrairement au rang constant qu'ils occupent dans les autres évangiles et dans les Actes, après tous les autres apôtres (XXI, 2). Entre ces deux frères le choix, d'après l'évangile même, n'est pas douteux. L'auteur, en affirmant sa présence personnelle auprès de la croix (XIX, 35), se désigne lui-même comme étant le disciple à qui Jésus venait de parler, ainsi qu'à sa mère, du haut de la croix, ainsi comme le disciple que Jésus aimait (XIX,

26). Les éditeurs confirment positivement cette donnée qui ressort du récit de l'auteur (XXI, 24). Cette identité se trahit, sans la moindre apparence de calcul, dans la parole XX, 8 qui, comme nous l'avons vu, doit appartenir à l'autobiographie de l'auteur et se rapporte en même temps au disciple que Jésus aimait. Et ne peut-on pas dire que l'évangile tout entier, par le sentiment qui l'inspire, et qui ne peut mieux s'exprimer que par cette parole de Zinzendorf: « J'ai une passion, et cette passion, c'est lui, lui seul, » témoigne de son origine et prouve qu'il émane du cœur du plus intime ami de Jésus? Or, ce disciple, qui fut l'ami personnel du Seigneur, c'était Jean; nous l'avons prouvé t. II, p. 445-446. L'église d'Asie-Mineure tout entière l'affirmait, en donnant à Jean le titre d'ἐπιστήθιος (celui dont la place est dans le sein du Maître). Enfin, comme l'a fait observer Credner, on pourrait déjà deviner le nom que portait l'auteur en partant du fait que nous venons de rappeler: que le Précurseur est désigné uniquement par le nom de Jean, comme si l'auteur eût craint, en ajoutant une épithète à son nom, d'attirer l'attention sur un autre personnage de ce nom, sur lui-même.

Est-il admissible qu'une telle série d'indices soit due à un système de supercherie raffinée adopté par l'auteur? « L'auteur, dit Baur, ne se désigne pas immédiatement comme l'apôtre Jean; mais il ne peut avoir été contre son intention qu'on envisageât son livre comme celui de cet apôtre, dans un sens plus ou moins général[1]. » Chacun sait que les faussaires ne s'y prenaient pas de la sorte. Ils affichaient hautement leur prétention. Comment d'ailleurs une imposture si subtilement tramée et exécutée serait-elle compatible avec l'esprit de sainteté qui respire dans le livre entier

1. *Theol. Jahrb.*, 1844, t. III, p. 686.

et qui saisit, à sa lecture, tout cœur sérieux? Rappelons-nous enfin comment cet ensemble de preuves internes concorde avec l'unanimité des témoignages fournis par la tradition et par la littérature patristique, et nous reconnaîtrons que cet accord constitue le plus haut degré de certitude auquel la démonstration scientifique puisse aspirer. Nous savons bien qu'il n'y a pas là de quoi forcer la conviction et réduire toutes les objections au silence. Nous l'avons dit : nous sommes ici dans un domaine où c'est la volonté qui pèse les preuves et qui en taxe définitivement la valeur. Nous devons nous contenter d'avoir placé le quatrième évangile dans des conditions où personne n'hésiterait à recevoir comme authentique un livre quelconque de l'antiquité profane. Ce résultat obtenu, il reste un dernier pas à faire, un seuil à franchir. Pour accomplir cet acte décisif, il ne suffit pas de savoir ; il faut vouloir.

CHAPITRE III.

La crédibilité des discours.

Le degré de créance qu'il est permis d'accorder aux discours rapportés dans notre évangile dépend, sans doute, avant tout, de la manière dont on résout la question d'authenticité. Mais les deux questions ne sont pourtant pas entièrement connexes : témoin l'opinion de M. Reuss qui, tout en admettant l'authenticité, nie à peu près complètement le caractère historique des discours.

Chacun a lu et relu, dans les ouvrages récents, l'exposé du contraste qu'une étude plus attentive fait ressortir entre l'enseignement de Jésus dans les Synoptiques et les discours que lui fait tenir le quatrième évangile. Là, variété

de sujets, vivacité pleine d'à-propos; ici, retour continuel sur lui-même et sur sa mission. Là, un langage vraiment populaire, un style en rapport avec celui des docteurs juifs de ce temps, l'emploi des termes généralement reçus de royaume des cieux, de justice, de repentance, etc.; ici, un langage métaphysique, rempli de termes inusités en Israël, tels que ceux-ci: la vie éternelle, le Père et le Fils, etc. Là, toutes les vues eschatologiques reçues dans les écoles rabbiniques; ici, l'éther de la spiritualité la plus pure. Si nous ajoutons à ces traits la circonstance remarquable que, dans le quatrième évangile, la manière de penser et de s'exprimer de Jésus a la plus grande ressemblance avec le style de l'auteur lui-même dans ses autres écrits, l'impression produite par ces faits ne pourra pas être très-favorable à la fidélité de l'évangéliste, du moins quant à la partie de son récit qui nous occupe.

Nous reconnaissons jusqu'à un certain point la réalité du contraste signalé, et nous pensons que tout défenseur sérieux de la crédibilité du quatrième évangile a pour tâche d'en rendre compte. Mais, comme on se plaît souvent à l'exagérer, nous devons commencer par le ramener à ses justes limites.

Nous avons déjà démontré (t. I, p. 242-245) que, dans les Synoptiques aussi, le point central des enseignements de Jésus, c'est sa personne. «Il ne fallait qu'une seule chose, s'attacher à lui, l'aimer,» dit M. Renan avec un sentiment très-juste du vrai sens des Synoptiques[1]. Il s'appelle le Fils dans un sens absolu, comme dans le quatrième évangile; et l'on a cité cent fois, dans ces écrits, des passages d'une teinte complètement johannique, comme aussi on rencontre chez Jean un grand nombre de paroles qui

1. *Vie de Jésus*, p. 46.

se retrouvent à peu de chose près les mêmes dans les Synoptiques. Nous donnerons en note la liste de ces passages parallèles, beaucoup plus riche qu'on ne le croit d'ordinaire [1].

---

1. SYNOPTIQUES.	JEAN.
Matth. XI, 28. 29: « *Venez à moi, vous qui êtes travaillés et chargés, et vous trouverez le repos de vos âmes.* »	VI, 37: « *Tout ce que le Père me donne, viendra à moi, et je ne mettrai point dehors celui qui vient à moi.* »
Matth. XI, 27; Luc X, 21. 22: « *Toutes choses m'ont été remises par mon Père, et personne ne connaît le Fils que le Père, et le Père que le Fils et celui à qui le Fils voudra le faire connaître.* »	XIII, 3: « *Jésus sachant que le Père avait remis toutes choses entre ses mains.* » VI, 46: « *Non que quelqu'un ait vu le Père, si ce n'est celui qui est d'auprès de Dieu; celui-là a vu le Père.* » I, 18: « *Personne n'a jamais vu Dieu; le Fils unique qui est dans le sein du Père, est celui qui nous l'a fait connaître.* »
Matth. V, 6; Luc VI, 21: « *Heureux ceux qui ont faim et soif... car ils seront rassasiés.* »	VI, 35: « *Celui qui vient à moi, n'aura plus faim; celui qui croit en moi, n'aura jamais soif.* »
Matth. XXVIII, 20: « *Je suis tous les jours avec vous jusqu'à la fin du monde.* »	XIV, 18: « *Je ne vous laisserai point orphelins; je viendrai à vous.* » Et 23: « *Nous ferons notre demeure chez lui.* »
Marc XVI, 16: « *Celui qui a cru et qui a été baptisé, sera sauvé; celui qui n'a pas cru, sera condamné.* »	III, 18: « *Celui qui croit en lui, ne sera pas jugé; mais celui qui ne croit pas, est déjà jugé.* »
Marc XIII, 32: « *Personne ne le sait, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, mais le Père seul.* »	XIV, 28: « *Mon Père est plus grand que moi.* »
Matth. XXVIII, 18: « *Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre.* »	XVII, 2: « *Selon que tu lui as donné puissance sur toute chair.* »
Matth. XVI, 19: « *Ce que tu lieras sur la terre, sera lié dans les cieux*, etc. »	XX, 23: « *Ceux à qui vous remettez les péchés, ils leur sont remis...* etc. »

Il faut remarquer que ces paroles ne rompent l'homogénéité du discours ni chez les Synoptiques, ni chez Jean, et qu'il ne viendrait à la pensée d'aucun lecteur d'en suspecter l'authenticité ni chez ceux-là, ni chez celui-ci. Or, lorsque

Matth. X, 40 : « *Celui qui vous reçoit, me reçoit; et celui qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé.* » (Comp. Luc X, 16.)

Matth. X, 22 : « *Vous serez haïs de tous à cause de mon nom.* »

Ibid., v. 25 : « *S'ils ont appelé le maître Béelzébul, combien plus appelleront-ils ainsi ses serviteurs?* »

Matth. XXVI, 55 : « *J'étais assis chaque jour au milieu de vous dans le temple.* »

Matth. XXVII, 36 et parall. : « *Père, que cette coupe passe loin de moi... toutefois...* etc. »

Matth. X, 39 ; XVI, 25 ; Marc VIII, 35 ; Luc IX, 24 ; XVII, 33.

Matth. XXVI, 11 ; Marc XIV, 17.

Matth. XXVI, 46 : « *Levez-vous; partons.* »

Matth. XIII, 57 ; Marc VI, 4.

Matth. X, 24 ; Luc VI, 40.

Matth. XXVI, 34 ; Marc XIV, 30 ; Luc XXII, 34.

XXVI, 52 : « *Remets ton épée en son lieu.* »

XIII, 20 : « *Celui qui reçoit celui que j'aurai envoyé, me reçoit; celui qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé.* »

XV, 21 : « *Ils vous feront tout cela à cause de mon nom.* »

XV, 20 : « *S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront aussi.* »

XVIII, 20 : « *J'ai toujours enseigné en pleine synagogue et dans le temple.* »

XVIII, 11 : « *Ne boirais-je pas la coupe que mon Père m'a donné à boire?* »

XII, 25 : « *Celui qui aime sa propre vie, la perdra; celui qui hait sa propre vie dans ce monde, la conservera pour la vie éternelle.* »

XII, 8 : « *Vous aurez toujours des pauvres avec vous; mais vous ne m'aurez pas toujours.* »

XIV, 31 : « *Levez-vous; partons d'ici.* »

IV, 44 : « *Nul prophète n'est honoré dans sa patrie.* »

XIII, 16 : « *En vérité, en vérité, je vous dis que le serviteur n'est pas plus grand que son maître...* etc. »

XIII, 38 : « *En vérité, je te dis que le coq ne chantera pas que tu ne m'aies renié trois fois.* »

XVIII, 11 : « *Remets ton épée dans le fourreau.* »

des paroles d'une empreinte aussi originale et aussi profondément marquée que celles de Jésus peuvent ainsi prendre place simultanément dans deux touts, sans en altérer en aucune façon l'unité, il faut bien conclure de là que ces deux touts ne sont point si dissemblables qu'on le prétend, soit pour le fond, soit pour la forme.

Une seconde observation préalable que nous avons à faire ici, c'est qu'il n'est pas exact d'opposer les Synoptiques au quatrième évangile comme 3 à 1. Les trois premiers évangiles sont puisés, en grande partie du moins, à une source commune, l'évangélisation orale. Ce sont trois branches sorties du même tronc. Ils sont donc à celui de Jean comme 1 est à 1.

Enfin remarquons que dans les Synoptiques eux-mêmes l'enseignement de Jésus subit, dans le cours de son ministère, des modifications considérables. Ces évangiles signalent expressément trois phases de cet enseignement. La première est la période d'ouverture. Elle comprend essentiellement des exhortations à la repentance et des prédications morales, dont le discours sur la montagne est le type. Elle se rattache immédiatement au ministère de Jean-Baptiste et à toute l'époque de la loi. La seconde commence avec le jour positivement indiqué où Jésus se mit, au grand étonnement de ses apôtres, à prêcher en paraboles (Matth. XIII, 1 et suiv.; Marc IV, 1 et suiv.; Luc VIII, 4 et suiv.). C'est le temps où il initie ceux qui avaient profité de ses premiers enseignements à la vraie nature du royaume des cieux qu'il se prépare à fonder. La troisième phase, dont le commencement est tout aussi bien marqué que celui de la seconde (Matth. XVI, 21 et suiv.; Marc VIII, 31 et suiv.; Luc IX, 21 suiv.), est celle dans laquelle il devient lui-même le sujet essentiel de ses discours et prépare ses disciples à ses prochaines souffrances et à la gloire céleste qui doit les suivre.

De là il résulte que le mode d'enseignement de Jésus a considérablement varié d'après les Synoptiques eux-mêmes et que, par conséquent, une quatrième forme de prédication, qui n'aurait laissé que des traces moins marquées encore dans l'évangélisation orale, n'est point impossible.

Jésus, nous l'avons vu, fait ressortir, III, 12, un grand contraste entre deux modes d'enseignement très-différents et même opposés qu'il s'attribue : celui qui s'applique aux *choses terrestres*, qui ne fait que déployer les richesses de l'idéal moral déposé au fond de la conscience humaine, et celui qui a pour but de révéler aux hommes ce qu'ils ne pourraient jamais connaître par eux-mêmes, les décrets de Dieu pour le salut du monde, les *choses célestes* (t. I, p. 423). On ne peut pas dire, sans doute, d'une manière absolue, que les discours des Synoptiques répondent à la première forme, et ceux de Jean, à la seconde; mais il est certain que la première domine dans ceux-là, la seconde dans ceux-ci.

Après ces remarques préliminaires, nous pouvons aborder de front le problème, et rechercher s'il y a dans la personne de Jésus et dans le mode de son développement quelque circonstance propre à nous expliquer la différence réelle qui demeure entre Jean et les Synoptiques.

Jusqu'à son baptême, la vie de Jésus, d'après la manière dont nous l'avons conçue, avait été celle d'un homme parfait et d'un Juif parfait; mais il n'avait pas dépassé cette limite. Sa tâche, en effet, jusqu'à ce moment, n'était pas de la dépasser, mais de l'atteindre. Il vivait sur la terre en rapportant tout au ciel; il communiquait avec le ciel en appliquant tout ce qu'il recevait d'En-Haut à la vie terrestre. Il observait avec soin ce qui se passait autour de lui; rien ne lui était indifférent. Même ce qui pouvait paraître le plus insignifiant dans les relations sociales et dans les

choses de la vie ordinaire : le levain jeté dans trois mesures de farine; la pièce de drap neuf appliquée à un vêtement usé; le vin nouveau mis dans de vieux vaisseaux; les petits oiseaux vendus au marché, et le prix auquel on les achetait; les drames de la vie domestique, les désordres des cadets de famille et les tromperies des économes; rien de tout cela n'échappait à son attention. En même temps, son regard plongeait incessamment dans les profondeurs de la vie morale, soit en lui-même, soit chez les autres. Tandis qu'il discernait chez tous les hommes, même les meilleurs, une communication ouverte entre eux et un sombre abîme de péché, il sentait et entretenait au dedans de lui une relation non moins active avec un infini de lumière et de sainteté. L'Écriture, qui formait sans doute toute sa bibliothèque à Nazareth, était son guide dans cette incessante étude de son propre cœur et de celui de l'homme, de la terre et du ciel. C'est ainsi que sa conscience d'homme et de Juif se formait, s'enrichissait, mûrissait; que, comme le dit saint Luc, « il croissait en sagesse ». Dans cet état, le vocabulaire de son peuple était encore le sien; il attachait certainement un sens plus profond et plus spirituel que tous les autres Juifs aux expressions de loi, de justice, de royaume des cieux, de Messie; mais ces termes n'en exprimaient pas moins l'idéal le plus élevé de sa conscience religieuse et morale et n'excitaient pas en lui des espérances moins vives que chez tous ses compatriotes.

Au jour du baptême, le ciel lui fut ouvert. En cet instant, à travers les symboles judaïques lui apparurent les réalités éternelles, d'une manière pleinement conforme à leur essence. La loi divine sur la terre se dépouilla à ses yeux de la forme de code et se présenta à lui comme l'impulsion intérieure et universelle de la volonté divine, la volonté de Dieu faite sur la terre comme dans le ciel. La conception

sociale du royaume de Dieu ne fut plus que l'épanouissement d'une notion plus profonde, celle de la vie éternelle, de la communion de Dieu avec chaque âme; et la perspective d'un Israël à relever et à glorifier se transforma en celle d'une humanité à vivifier, d'un monde à sauver. En même temps que la tâche se découvrit à lui dans toute sa grandeur et sa beauté, la force de l'accomplir lui fut communiquée; le Saint-Esprit descendit sur lui. L'aspiration infinie qui avait formé jusqu'alors la sainteté de cette âme, se changea en un état de pleine possession; et le vœu des prophètes auquel ce cœur avait donné l'expression la plus ardente et la plus pure : « *Oh! que tu fendisses les cieux et que tu descendisses!* » fut réalisé. Ce ciel qu'il venait de contempler jusque dans ses profondeurs, il reçut ainsi la puissance de le réaliser ici-bas. Enfin, Jésus fut révélé lui-même à lui-même. Au moment où Dieu lui fit entendre sa voix et, en lui disant : « *Tu es mon Fils bien-aimé*, » l'inonda des torrents de sa dilection paternelle, il se comprit; le mystère de son essence, devant lequel il s'était sans doute arrêté dès longtemps, comme dans un saint étonnement, lui fut expliqué; il se connut comme le Fils, objet de l'éternel amour, et il connut Dieu comme son Père, dans un sens plus élevé encore que lorsqu'il lui donnait ce nom à l'âge de douze ans. A la notion du Messie juif gravissant les marches du trône de David, se substitua celle du Fils venu d'En-Haut et donné au monde comme le plus précieux gage de l'amour divin.

Cette nouvelle intelligence des choses divines dut enfanter chez lui un monde de nouvelles intuitions, par conséquent, une langue nouvelle, un vocabulaire céleste, un γλώσσαις λαλεῖν dont celui de la Pentecôte fut l'émanation. Sa conscience d'homme et sa conscience de Juif ne furent pas absorbées, sans doute, par sa conscience de Fils; elles

demeurèrent, comme l'impérissable réceptacle de toutes les observations qu'il avait faites jusqu'alors et de toutes les expériences de sa vie d'enfant et de jeune homme; mais elles furent, dès ce moment, subordonnées à la conscience supérieure qu'il avait de lui-même, et qui, comme une lumière provenant d'En-Haut, illuminait tous les domaines inférieurs de son existence morale.

Il dut y avoir pour lui, dès ce moment, deux sources d'enseignement toujours ouvertes. Il pouvait puiser à volonté dans ce riche fonds d'expériences diverses et de connaissances scripturaires qu'il avait amassé, en vivant constamment sous le regard de Dieu, jusqu'à son baptême, et user du vocabulaire qui y correspondait. Il pouvait aussi, s'il le trouvait bon, ouvrir les trésors de sa conscience supérieure et révéler à la terre, dans une langue qui n'avait pas encore été entendue, les choses nouvelles qui venaient de lui être révélées à lui-même. N'était-ce point son propre exemple qu'il avait en vue lorsqu'il dépeignait à ses disciples le docteur parfait sous l'image d'un père de famille qui tire à volonté de son trésor des choses anciennes et des choses nouvelles?

De ces deux sources d'enseignement, il est facile de comprendre que ce fut la première qui, comme la plus élémentaire, fut celle à laquelle Jésus puisa le plus habituellement, surtout dans le commencement de son ministère. Il était trop habile pédagogue pour en agir autrement. Qui en effet, dans le cas contraire, l'eût compris, l'eût suivi? Un homme, un seul, peut-être, eût pressenti les richesses divines cachées sous ce langage mystérieux et se fût attaché à celui qui le tenait: Jésus eût eu un adepte, possédé un ami; il n'eût ni rassemblé des disciples, ni fondé une église. Cependant, s'il devait commencer et même continuer ainsi, il ne pouvait en rester là. Quelque répugnance

qu'il dût éprouver à lever de sa propre main le voile qui couvrait sa glorieuse essence, et à proclamer lui-même son titre de Fils, il devait le faire. Ne devait-il pas révéler le Père, et le pouvait-il autrement qu'en révélant le Fils? N'avait-il pas à faire connaître au monde l'amour de Dieu, et le pouvait-il autrement qu'en lui faisant connaître la grandeur du don dans lequel cet amour avait éclaté? S'il se fût refusé à faire ce pas décisif, à s'élever parfois du domaine des *choses terrestres* à celui des *choses célestes*, il n'eût fait que continuer l'œuvre de Jean-Baptiste; il eût été le Socrate juif; jamais il ne fût devenu le Christ, le vivant médiateur entre Dieu et les hommes.

Nous comprenons, par conséquent, que tout en se renfermant habituellement dans le domaine inférieur, Jésus dût, en certains moments, dans lesquels il entendait l'appel du Père, élever son témoignage à la hauteur de sa véritable essence, et, dans la langue appropriée à ce sujet relevé, initier les hommes au commerce intime qui l'unissait à son Père et leur faire comprendre ce qu'il était pour Dieu, et ce que, comme tel, il voulait être pour le monde. La langue qu'il parlait dans ces jours suprêmes de son ministère, était celle de sa Pentecôte, tandis qu'à l'ordinaire, en remplissant l'office d'éducateur populaire, il parlait celle qu'il avait apprise comme homme et dans le commerce avec les hommes.

Telle nous pouvons nous représenter la position d'un chrétien qui, après avoir mené la vie d'un homme juste et pieux, a passé enfin par les profondes expériences de la conversion et de la grâce; il connaissait auparavant les beautés de la vie morale; il comprend maintenant les saintes émotions de la vie en Dieu; il a passé de la servitude à l'adoption, de la mort à la vie; Dieu lui a dit: « Mon fils, » et a répandu dans son cœur l'Esprit de son Fils. Il peut

répondre : « Abba, Père ! » La sainteté a désormais remplacé chez lui la moralité. Qu'on se représente maintenant cet homme, ce pasteur, appelé à donner des instructions religieuses à de jeunes enfants. Ne puisera-t-il pas ses enseignements dans un ordre d'idées bien différent de celui qui domine actuellement son esprit ? S'il est sage, parlera-t-il à ces enfants des hautes expériences qu'il vient de faire ? Emploiera-t-il avec eux les termes qui y correspondent, ces mots de conversion, de régénération, de grâce, d'adoption ? Ne cherchera-t-il pas plutôt à cultiver chez eux les sentiments de probité, de délicatesse, de bienveillance, qui ont été le point de départ de son propre développement et qui doivent les conduire un jour aux expériences chrétiennes qu'il vient de faire ? Ne les entretiendra-t-il pas de la conscience et du devoir, de la punition et de la récompense ? Il aura ainsi dans la double conscience qu'il a de lui-même, sa conscience d'homme et sa conscience d'enfant de Dieu, comme deux sources distinctes d'enseignement et de prédication. Il aura aussi deux vocabulaires religieux qui y correspondent, celui de la vie morale et religieuse naturelle, qui sera celui dont se servira le catéchète, et celui de la vie spirituelle qu'emploiera le nouvel homme en Christ, en s'entretenant avec ses pairs ou avec ceux qu'il croit actuellement capables de le devenir. En un mot il aura le langage de l'Ancien Testament et celui du Nouveau. Ce sont précisément là les deux langues qu'a parlées Jésus, avec cette différence qu'il avait appris la première et qu'il a créé la seconde.

Il est assez naturel de penser que les points culminants du témoignage de Jésus et de sa démonstration messianique coïncidèrent avec ses séjours à Jérusalem. Là il se voyait entouré de toute la nation juive, officiellement rassemblée. Là il se trouvait dans le Temple, ce théâtre normal de la

révélation du Messie. Là surtout le sens et les rits des fêtes célébrées ravivaient le souvenir des types théocratiques, rappelaient tous les grands faits de l'histoire nationale et offraient ainsi à Jésus l'occasion de s'affirmer lui-même en rattachant étroitement la révélation de sa personne et de son œuvre à la divine préparation de l'ancienne alliance.

Cela est si vrai que, même dans le cas unique où Jésus paraît avoir prononcé en Galilée un de ces grands témoignages messianiques que nous a conservés l'évangile de Jean, il l'a fait à l'époque et à l'occasion d'une fête, celle de Pâques. Nous avons vu que le vrai titre du chapitre VI de notre évangile serait : la Pâque en Galilée. Forcément éloigné de Jérusalem, au moment où se célèbre cette fête, Jésus distribue aux siens, autant qu'il peut le faire alors et dans cette position, l'Agneau pascal, en leur offrant, avec le pain matériel dû à la toute-puissance de son amour, sa chair à manger et son sang à boire. A cette exception près, qui, nous devons le comprendre, n'en est pas une, tous les grands discours conservés par Jean ont été prononcés à Jérusalem, à l'occasion de l'une des fêtes : celui du ch. V, à la fête de Purim; ceux des ch. VII, VIII et X (première partie), à la fête des Tabernacles; et celui du ch. X (seconde partie), à celle de la Dédicace. Il y a, en conséquence, toute raison de croire que Jésus n'en a pas prononcé d'autres de ce genre.

Cette observation ne jetterait-elle pas quelque jour sur la question que nous traitons, ainsi que sur un fait, difficile à expliquer, et qui n'est probablement pas sans rapport avec celui qui nous occupe, l'omission des séjours à Jérusalem dans le récit des Synoptiques? Il devait être extraordinairement difficile de reproduire des situations et des prédications comme celles qui avaient rempli les jours rares, mais décisifs, que Jésus avait passés à Jérusalem. Retracer des

récits de miracles, rapporter des paroles marquées au coin du plus heureux à-propos, reproduire même des prédications morales, telles que le sermon sur la montagne, étaient choses relativement faciles en comparaison d'une tâche telle que celle dont nous parlons ici. Représentons-nous qu'après avoir lu une, ou même deux et trois fois, les discours de Jésus après la guérison de l'impotent (Jean V) et après la multiplication des pains (ch. VI), nous fussions appelés à les mettre par écrit, non-seulement pour en donner une idée générale au lecteur, mais pour en conserver officiellement la teneur et en publier dans le monde le document authentique: la plume nous tomberait cent fois des mains. Aussi les Synoptiques, après avoir raconté la multiplication des pains, n'essaient-ils pas même de rendre le discours qui l'a suivie. Il fallait, pour remplir une pareille tâche, une prédisposition et comme une prédestination spéciales. Une âme étroitement apparentée à l'être intime de Jésus était seule à la hauteur de cette mission. Cette âme, elle existait; c'était celle du disciple que Jésus aimait, et qu'il aimait d'une manière unique; car il avait reconnu en lui le seul être capable de le comprendre comme de l'aimer parfaitement.

Pierre, l'homme d'action, était surtout saisi par la vue des œuvres de puissance; aussi le récit de Marc, qui émane en partie de l'évangélisation de cet apôtre, abonde-t-il en traits de ce genre. D'autres disciples de Jésus recueillaient avec empressement les prédications morales, le nouveau code spirituel, ou les révélations de la grâce divine envers les pécheurs. La prépondérance de ces matériaux a donné au premier évangile et au troisième leur caractère particulier. Jean, dont le cœur brûlait d'amour pour la personne de son Maître, et qui concentrait sur elle toute son attention, recueillait avidement et imprimait profondément dans son âme les discours dans lesquels il rendait témoignage de

sa dignité suprême et dévoilait ce qu'il était pour Dieu d'une part, et, de l'autre, pour le monde et pour chaque âme d'homme. «Les paroles du Seigneur, dit M. Reuss, contenaient un trésor de vérité inépuisable; chacun pouvait en prendre sa part dans la mesure de sa capacité intellectuelle et morale[1].» La part du disciple que Jésus aimait, mesurée à ce taux-là, a dû être de beaucoup supérieure à celle des autres témoins du ministère de Jésus. Mais si, au moment où de tels discours étaient prononcés, on ne les avait pas même écoutés avec soin, pas saisis, pas gravés, comme au burin, dans les tablettes de son cœur, comment les retrouver plus tard? Et comment les reproduire enfin, si mille et mille fois on ne les avait repassés, dans le recueillement d'une âme vouée à la plus intime contemplation? Ne nous étonnons donc pas qu'aucun autre apôtre ne se soit essayé à une pareille œuvre. Elle n'était réellement possible qu'à un seul. Ce fut là sa vraie œuvre apostolique, aussi essentielle à la fondation et au maintien de l'Église que les prédications de Pierre et les travaux de Paul.

Il est encore une circonstance dont nous devons tenir compte. La narration évangélique, immédiatement après la Pentecôte, avait uniquement pour but l'évangélisation populaire. Les matériaux qui servirent à composer cette catéchèse traditionnelle et qui forment sans doute le fonds commun de nos Synoptiques, devaient être ce qu'il y avait de plus élémentaire dans l'enseignement de Jésus. Les éléments supérieurs de son témoignage, tels que ceux qui sont renfermés dans les discours conservés par Jean, durent rester étrangers à l'évangélisation sous cette forme primitive ou n'y entrer que dans une faible proportion, jusqu'à ce que le moment arriva enfin, où celui qui les avait sans

1. T. II, p. 313.

cesse conservés et repassés dans son cœur, les rendit à l'Église, avec le récit des séjours à Jérusalem dont ils étaient le principal monument et qui avaient disparu avec eux de la tradition. Certainement si aucun élément analogue ne se retrouvait dans les Synoptiques, un soupçon pourrait naître à l'égard de l'authenticité de ces discours et de la réalité des voyages auxquels ils se rattachent. Mais les matériaux tout semblables que nous avons constatés dans l'édifice synoptique ainsi que les allusions incontestables que renferment ces évangiles à d'autres séjours en Judée que celui qu'ils racontent, mettent pleinement à couvert la véracité de Jean et conduisent nécessairement à une explication du genre de celle que nous venons de proposer.

Cependant on demande comment Jean a pu conserver le souvenir exact de pareils discours. Il ne serait point inadmissible qu'il les eût mis par écrit lorsqu'il en avait encore le souvenir dans toute sa fraîcheur. Il nous paraît cependant plus probable que c'est, comme nous l'avons déjà fait entendre, en les répétant et les repassant continuellement dans son cœur, qu'il en a conservé si fidèlement la mémoire. Dans une élaboration de ce genre il s'opère comme une condensation des choses entendues. Tout ce qui est secondaire, disparaît; la quintessence seule demeure. Or c'est bien là le caractère que présentent les discours de Jésus chez Jean. La visite de Nicodème ne saurait avoir duré seulement les quelques minutes que nous mettons à en lire le récit. Il en est de même des autres discours. Nous n'en possédons que les paroles capitales. On peut comparer sans doute ce travail de reproduction à celui d'un homme, qui, vivement impressionné par un discours religieux qui aurait duré une heure entière, le résumerait dans quelques pages, sans omettre aucune pensée essentielle, aucune parole frappante, comme aussi en se gardant de rien ajouter du sien.

L'œuvre du prédicateur et celle du rédacteur se trouveraient réunies dans un pareil travail par un mode de fusion indéfinissable. Jean dévoile lui-même la nature de l'élaboration qui s'est opérée chez lui et la place sous la garantie du facteur divin qui y a présidé, lorsqu'il rappelle cette promesse de Jésus dont elle a été l'accomplissement le plus remarquable : « *Quand le Saint-Esprit sera venu, il vous enseignera toutes choses et vous remettra en mémoire tout ce que je vous ai dit.* »

Ces remarques servent à résoudre une autre objection. Comment arrive-t-il que les discours de Jésus, dans le quatrième évangile, ont tant de ressemblance avec l'épître de saint Jean? Personne assurément, dans l'exemple que nous venons de citer, ne trouverait rien d'étonnant ni de suspect à ce qu'un coloris uniforme fût répandu sur le discours ainsi rédigé et sur les productions originales du rédacteur. Il y a d'ailleurs ici une autre circonstance dont il faut tenir compte. L'évangéliste ne reproduit pas les discours de Jésus dans la langue dans laquelle ils ont été prononcés, mais dans une autre langue d'un génie tout différent, opposé même. C'est bien en cas pareil que « traduction littérale serait trahison. » A l'élaboration dont nous parlions tout à l'heure a donc dû se joindre celle qui était indispensable pour rendre fidèlement en grec ce qui avait été prononcé en hébreu; et l'on s'étonnerait qu'au sortir d'une pareille refonte les discours de Jésus eussent revêtu sous la plume de Jean un coloris analogue à celui que nous remarquons dans les compositions propres de l'apôtre! Que l'on suppose un écrivain allemand, traduisant avec la liberté qu'exige la différence des deux langues un discours français; douterons-nous de la fidélité de sa version, parce que nous y remarquons certaines analogies de style avec ses propres écrits? Et si de plus le traducteur se trouvait être le disciple de l'auteur et que le rapport

qu'ils ont soutenu eût été pendant des années celui de la réceptivité la plus empressée, d'une part, et de la productivité la plus puissante, de l'autre, ne comprend-on pas que la ressemblance pourrait même s'étendre jusqu'au fond des choses, sans qu'aucun soupçon fondé s'élevât contre la fidélité du disciple?

Nous avons raisonné jusqu'ici dans la supposition qu'il n'y avait aucune différence de fond ni de forme entre l'épître et les discours de l'évangile. Mais cette supposition n'est point exacte et nous avons à signaler ici des différences qui n'ont point été assez remarquées et qui achèveront de démontrer l'entière fidélité de saint Jean.

Et d'abord différences de fond : La doctrine du sacrifice expiatoire et du salut par le sang de Christ joue un rôle considérable dans l'épître (I, 7; II, 1. 2; IV, 6; V, 6) aussi bien que dans l'Apocalypse. Comment arrive-t-il, si Jean fait parler Jésus à sa guise, qu'il n'y en ait aucun vestige dans l'évangile et que dans cet écrit la limite que s'était tracée Jésus et qu'il n'a franchie que dans l'institution de la sainte Cène, soit aussi scrupuleusement respectée que dans les Synoptiques eux-mêmes? Les notions eschatologiques qui remplissent le Nouveau Testament et particulièrement l'Apocalypse se retrouvent en plein dans l'épître (II, 18. 28; III, 2). Ces notions n'occupent au contraire dans l'évangile qu'une place si peu considérable qu'on a même pu en nier l'existence dans cet écrit. L'auteur a donc su maintenir la ligne de démarcation entre ses propres convictions et les discours qu'il se proposait de rapporter.

Différence de forme : Le ton constant de l'épître est celui de l'aphorisme religieux. Pas une parole, pour ainsi dire, qui n'ait ce caractère sentencieux et abstrait[1]. Cette forme

1. Comp. plus particulièrement I, 5. 6. 8; II, 2. 6. 9. 10. 15-17. 29; III, 3. 4. 7. 8. 9. 10. 14. 15; IV, 2. 7. 8. 16. 18. 20; V, 3. 5. 6 *b*. 10. 12. 17. 19.

est presque entièrement étrangère aux discours de Jésus dans l'évangile. On ne peut en citer que quelques exemples, dans les passages où il joue le rôle de catéchète, comme dans les entretiens avec Nicodème et avec la Samaritaine[1]. Cette différence devient plus frappante encore lorsqu'on observe le rapport entre plusieurs de ces apophtegmes qui forment le contenu de l'épître et certaines paroles de Jésus toutes pleines d'à-propos et d'actualité dans l'évangile. Nous les mettrons en parallèle, afin de faire mieux juger de la différence.

ÉVANGILE.	ÉPÎTRE.
« *Dieu a tant aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique.* » III, 16.	« *Dieu est amour.* » IV, 8. 16.
« *Je suis la lumière du monde...* » VIII, 12; IX, 5.	« *Dieu est lumière.* » I, 5.
« *Le Père dont vous êtes issus, c'est le diable.* » VIII, 44.	« *Celui qui fait le péché, est du diable.* » III, 8.
« *Les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises.* » III, 19.	« *Le monde est plongé dans le mal.* » V, 19.
« *Ce n'est pas vous qui m'avez choisi; c'est moi qui vous ai choisis.* » XV, 16.	« *Ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu; mais c'est lui qui nous a aimés.* » « *Nous l'aimons, parce qu'il nous a aimés le premier.* » IV, 10. 19.
« *L'Esprit de vérité...* » XIV, 17; XV, 26; XVI, 13.	« *L'Esprit est la vérité.* » V, 6.
« *Ils ont haï et moi et mon Père.* » XV, 24... « *Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père.* » XIV, 7.	« *Celui qui nie le Fils, n'a pas non plus le Père.* » II, 23.

1. III, 6; IV, 24.

« *Pour moi, je ne cherche pas le témoignage des hommes...., j'ai un témoignage plus grand..* » V, 34. 36.

« *Si nous recevons le témoignage des hommes, celui de Dieu est plus grand...* » V, 9.

On le voit. L'épître entière se présente comme un système de philosophie religieuse et morale que Jean dégage de certaines déclarations de Jésus. Les paroles de celui-ci, qui, dans l'évangile, ont un caractère historique et occasionnel, sont élevées dans l'épître à la hauteur de maximes générales, de principes absolus. N'est-ce pas là précisément le rapport qui a dû exister entre l'enseignement du Maître et celui du disciple? Et ce contraste n'est-il pas une preuve parlante de la fidélité de l'un dans la transmission des paroles de l'autre?

S'il y a une partie de l'évangile où s'efface cette différence marquée avec l'épître, c'est le prologue. Là seulement nous trouvons le terme caractéristique par lequel Jean désigne la nature divine de Christ soit dans l'épître soit dans l'Apocalypse, celui de *Parole* (1 Jean I, 1; Apoc. XIX, 13). Là aussi se retrouve le ton de l'aphorisme religieux qui règne dans l'épître[1]. C'est qu'ici ce n'est pas le Maître qui parle, comme dans le reste de l'évangile, c'est Jean lui-même.

Toutes les observations que nous avons faites sur le travail de reproduction qu'ont dû subir les discours de Jésus avant de prendre place dans un évangile grec, s'appliquent également au discours de Jean-Baptiste renfermé dans le ch. III, et en expliquent suffisamment la ressemblance de forme avec ceux de Jésus. Quant à l'analogie des idées, rappelons-nous ce que dit le Précurseur lui-même, que la voix de l'Époux était parvenue jusqu'à l'oreille de l'ami de l'Époux et que c'était cette voix qui l'avait ravi de joie. Com-

1. Voir surtout les derniers versets du prologue (v. 16-18).

ment l'hymne messianique que lui inspire cette voix céleste dont les accents le transportent, n'en serait-il pas l'écho?

Nous avons vu dans l'exégèse que le caractère scrupuleusement historique des discours de Jésus ressort du parfait à-propos de chacun d'eux dans l'ensemble et dans les détails. Il a encore pour garantie les indications historiques qui sont souvent ajoutées aux discours (V, 18; VI, 41. 52; VI, 59; VII, 28. 37; VIII, 20; X, 22-24; XII, 21. 22). Comparez aussi la parole XIV, 31. La sublimité même de ces discours prouve leur authenticité : une relation avec Dieu telle que celle qui y est déployée doit avoir été réellement vécue pour pouvoir être ainsi conçue par l'intelligence et exprimée par la parole; l'auteur de ces discours ne peut être que le Saint de Dieu, le Sauveur du monde. Enfin la sincérité de l'évangéliste et sa foi même en Jésus ne permettent pas une autre supposition. « Qu'on ne dise pas, dit Hengstenberg, que les discours ainsi composés (quand on les envisage comme des méditations de saint Jean) appartiennent à Christ en ce sens que l'apôtre possédait l'Esprit de Christ. Car il ne nous donne pas des discours qui pourraient, en un sens quelconque, être attribués à Christ; il donne des discours que le Fils de l'homme doit avoir tenus dans les jours de sa chair. Y mêler quelque chose du sien serait mensonge, même si cela provenait de l'Esprit de Christ; et cela ne pourrait pas même provenir de cet Esprit, précisément parce que cela serait mensonge[1]. » C'était surtout par les discours de Jésus que Jean était arrivé à la connaissance de son être intime, de sa gloire cachée. « *Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu...,* » dit-il dans son épître. *Entendu,* c'est son premier mot. Ce qu'il avait vu, touché, n'était pour lui qu'en seconde ligne. C'é-

1. *Comm.*, t. III, p. 406.

tait dans les λόγοι qu'il avait surtout reconnu le divin Logos. Et ces discours seraient sa propre composition! Cette supposition renferme un contre-sens moral qu'aucun esprit sérieux ne pourra jamais accepter.

CHAPITRE IV.

Les circonstances de la composition.

Cherchons à nous transporter dans la situation générale où fut conçue et exécutée une œuvre de cette importance.

La date de sa composition doit être une époque déjà assez avancée du siècle apostolique. La méditation à laquelle se livre l'auteur sur l'incrédulité du peuple d'Israël implique la pensée de la catastrophe à laquelle ce fait moral a abouti. Comme le dit M. Reuss, on sent que l'histoire du peuple d'Israël est dans sa totalité devant les yeux de l'auteur. — L'Évangile est déjà répandu chez les peuples païens. C'est pour des païens convertis qu'écrit l'auteur, comme le prouvent diverses explications qu'il n'aurait données ni pour des Juifs ni pour des lecteurs rapprochés de la Palestine (I, 39. 42; II, 6; IV, 9. 25; XI, 18; XIX, 13. 17. 42). L'auteur se plaît à relever particulièrement certaines paroles de Jésus ou certains sarcasmes des Juifs auxquels la fondation de l'Église chez les Grecs donne l'intérêt ou le piquant d'une prophétie accomplie (VII, 35; X, 16; XII, 20. 32); et les réflexions qu'il ajoute montrent qu'il a sous les yeux la réalisation des promesses de Jésus (XI, 51. 52). — D'ailleurs, au moment où il écrivait, les trois premiers évangiles devaient être déjà en circulation dans l'Église; car la narration de l'auteur est en rapport intime et continuel avec la leur. Si nous admettons qu'ils avaient été publiés entre 60 et 70,

et qu'un certain temps s'était écoulé jusqu'à ce qu'ils fussent arrivés entre les mains des lecteurs pour lesquels écrivait saint Jean, nous sommes conduits à la date approximative de 80 après J.-C. — Enfin, et c'est ici sans doute le point décisif, jusqu'à la ruine de Jérusalem la lutte de saint Paul avec le parti ultra-judéo-chrétien fut le trait saillant de la situation ecclésiastique. L'absence de toute allusion à cette polémique jadis si ardente, ne permet pas d'assigner à notre évangile une date antérieure à celle que nous venons d'indiquer.

Au milieu de quelles églises fut composé cet écrit? Évidemment au milieu d'églises de langue et de culture grecques. Or il y avait, depuis les travaux de saint Paul, deux foyers principaux de christianisme dans le monde grec : l'un dans la Grèce proprement dite, l'autre en Asie-Mineure. C'était dans ce dernier que, au contact du génie grec avec l'esprit oriental, s'était développée une tendance théosophique et mystique dont bien des esprits cherchaient la formule dans le judaïsme alexandrin. C'est à Éphèse que nous rencontrons, dans les Actes, le Juif Apollos, Alexandrin de naissance et de culture. C'est à des églises de ces contrées que sont adressées les lettres de saint Paul que l'on peut appeler christologiques, et qui traitent des questions en rapport avec cette tendance, les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens. Le prologue de notre évangile et la relation particulière que nous avons constatée entre cet ouvrage et la christologie développée dans les deux épîtres que nous venons de nommer, ne permettent pas de douter que ce ne soit dans ces contrées qu'il faille chercher les églises au sein desquelles fut composé le quatrième évangile.

Au point où nous sommes arrivés, nous pouvons, en rapprochant les critères internes et les témoignages tradition-

nels, nous faire une idée assez complète de la manière dont cette œuvre vint au jour. Déjà les flots de l'hérésie se soulevaient avec violence contre l'Église. Cérinthe niait l'union organique de la divinité et de l'humanité en Jésus-Christ pour y substituer la juxtaposition momentanée de deux êtres distincts, l'un céleste, l'autre terrestre. Les sectaires judéo-chrétiens ne voyaient en Jésus que le plus grand des prophètes. Les disciples de Jean-Baptiste envisageaient leur maître comme un envoyé divin supérieur à Jésus lui-même. Les trois premiers évangiles, qui n'avaient conservé que d'une manière imparfaite le témoignage du Seigneur sur sa personne, étaient insuffisants pour surmonter de telles attaques. Tous ceux qui entouraient Jean savaient qu'il possédait par devers lui une révélation plus claire et plus complète de Celui dont il avait été l'ami et qu'il adorait avec ses frères comme son Seigneur et son Dieu. L'apôtre fut sollicité de mettre au jour ce trésor et de le confier à l'église qui se chargerait de le répandre. Il accepta cette tâche. Il ne se crut point appelé à revenir sur cette foule de détails et de traits particuliers que ses devanciers avaient épuisés. Il se contenta de compléter, d'éclairer, de rectifier, en passant, leur récit. Il ne voulut pas non plus entrer en lutte avec les erreurs répandues autour de lui, par une polémique directe qui eût altéré le caractère historique de son écrit. Établir la vérité d'une manière positive et par l'histoire, lui parut le moyen le plus efficace de faire tomber l'erreur. En se recueillant, il vit les points culminants du ministère de Jésus se détacher nettement et se dégager des nuages dont ils étaient restés couverts pour ses devanciers; et il consacra son écrit à les retracer, en laissant dans l'ombre tout le reste. En même temps, pressé par son amour pour Jésus et par la profonde sympathie dont il était pénétré pour le monde qui l'entourait, il s'efforça de les

rapprocher l'un de l'autre, en empruntant aux spéculations auxquelles se livrait son siècle sur les relations du fini et de l'infini le terme qui les résumait, et en faisant de ce mot le nom sublime de celui qui avait résolu le problème, consommé en sa personne l'union vivante de l'infini et du fini et répondu pour jamais aux aspirations les plus élevées de l'humanité. Deux de ses collègues, précisément les deux qui jouent un rôle tout particulier dans cet évangile (ch. I, VI, XII), André et Philippe, ainsi que d'autres témoins oculaires du ministère de Jésus, tels qu'Aristion et le presbytre Jean, se trouvaient à cette époque en Asie-Mineure. En vue des différences qui existaient entre la narration de Jean et celles des autres évangélistes, ils certifièrent, comme témoins, l'exactitude de la première. — Et cette vérité de l'incarnation du Logos que Jean n'avait fait qu'abstraire des déclarations de Jésus, prit dès ce moment dans l'enseignement chrétien cette place suprême qu'elle y a occupée jusqu'à cette heure et par laquelle le christianisme est et reste le couronnement du développement religieux de l'humanité.

CHAPITRE V.

De la conservation du texte.

Le nombre des variantes que nous avons consignées comme dignes d'être notées est de 660. Il y aurait là, au premier coup d'œil, de quoi faire désespérer de la possibilité d'établir le texte authentique de notre évangile. Mais nous avons vu qu'une grande partie d'entre elles s'élimine d'elle-même et que l'étude attentive du contexte permet de se décider assez sûrement, du moins dans la plupart des cas, entre celles qui ont un caractère de vraisemblance.

D'ailleurs, il en est peu qui aient quelque importance; il n'y en a pas une qui puisse exercer une influence sur la manière de comprendre l'histoire ou la doctrine évangélique. La plus considérable est certainement celle de V, 3*b*-4.

Les deux formes du texte les plus opposées sont celles que nous rencontrons chez les documents alexandrins (B C L X), d'un côté, chez les byzantins (E G H S V et presque tous les Mnn.) et le T. R., de l'autre. Ces deux familles se séparent d'une manière assez tranchée environ dans le tiers des cas où nous avons signalé une variante. Si nous n'avons pas fait erreur dans l'appréciation de ces deux textes principaux, là où nous avons pu arriver à un résultat positif, il faudrait imputer aux documents alexandrins une centaine de fautes, aux byzantins et par conséquent au T. R., une cinquantaine seulement.

Comment expliquer ce résultat qui, s'il est fondé, renverse le préjugé général qui attribue aux documents critiques une autorité proportionnée à leur ancienneté? Nous avons eu fréquemment l'occasion d'observer que les leçons d'Origène marchaient remarquablement d'accord avec celles des Mss. alexandrins. Nous savons, de plus, que ce théologien, se défiant du texte qu'il avait sous les yeux[1], sans se permettre de faire une édition proprement dite du texte du Nouveau Testament, corrigea cependant un certain nombre d'exemplaires qui, pour cette raison, portaient son nom[2], et sur lesquels le Nouveau Testament fut assez souvent copié. La constitution du texte dans nos Mss. alexandrins ne serait-elle pas le fruit de ce travail d'Origène? Le caractère intentionnel de certaines leçons et l'accord assez constant

1. T. I, p. 138.

2. *Exemplaria Adamantii* (d'Origène) ou *Exemplaria Adamantii et Pierii* (d'Origène et de Piérius). Jérôme, sur Gal. III, 1 et Matth. XXIV, 36.

de quelques-uns de ces documents ne permettent guère de douter que cette forme du texte ne tire son origine d'une révision réfléchie.

La négligence des copistes est bien moins redoutable pour un texte que l'arbitraire d'un correcteur, quel qu'il soit. C'est ce qui nous explique sans doute la supériorité du texte byzantin, qui ne paraît avoir subi aucun travail de révision et qui pèche surtout par quelques adjonctions liturgiques ou harmonistiques dont il est toujours aisé de faire justice.

Entre ces deux textes opposés oscillent deux ou trois formes intermédiaires. La plus rapprochée des alexandrins, mais qui se range pourtant assez souvent du côté des byzantins, est celle de ℵ It. Syr^{cur} Cop. Dans les cas où ℵ se rallie à l'un des deux textes principaux, il se trouve 3 fois sur 4 du côté des alexandrins; mais très-souvent il marche tout à fait isolé, à tel point qu'il porte seul la responsabilité de près d'un tiers de la somme totale des variantes (214 sur 660). De toutes ces leçons qui lui sont propres, il n'y en a pas une qui ait droit à réclamer entrée dans le texte; et nous ne pensons pas exagérer en déclarant ce Ms. le plus fautif de tous ceux que nous connaissons. Il fourmille de changements arbitraires, de fautes dues à la négligence, surtout d'omissions par suite d'*homoïotéleuton*. Son importance est surtout dans l'appui qu'il prête, dans un assez grand nombre de cas, au T. R. contre le texte alexandrin.

Une seconde forme intermédiaire est celle qui se présente dans A D Syr^{sch}. A, à l'inverse de ℵ, marche dans notre évangile 3 fois sur 4 avec les byzantins, contre les alexandrins, et D 3 fois sur 5[1].

1. Il faut rectifier, d'après ces données plus exactes dues à une étude détaillée des différents textes, l'appréciation générale que nous avions faite de ces deux Mss., dans l'introduction, p. 135.

Enfin, les Mss. K M U Δ Λ forment une troisième classe intermédiaire dont il est impossible de caractériser nettement le texte.

De cette revue rapide il nous paraît ressortir que, si nous ne possédions que les documents alexandrins et semi-alexandrins, nous nous trouverions, pour la constitution du texte, dans un embarras très-grand. Car, avec leur tendance commune à diverger plus ou moins du texte byzantin, ils offrent cependant entre eux des différences si fréquentes et si considérables qu'ils s'accusent mutuellement tout autant qu'ils accusent le T. R.; et c'est dans ce dernier que, en définitive, la critique trouve le point fixe propre à servir de base à son travail.

TABLE DES MATIÈRES

DU SECOND VOLUME

Pages.

DEUXIÈME PARTIE de l'évangile V, 1-XII, 50 1-424

Premier cycle V, 1-VIII, 59 7-253

Première section : Première explosion de la haine en Judée, V, 1-47. 8

I. Le miracle, v. 1-16 8

II. Le discours de Jésus, v. 17-47. 23

Deuxième section : La crise de la foi en Galilée, VI, 1-71 . 73

I. Les miracles, v. 1-21 76

II. Les discours, v. 22-65 93

III. La crise de la foi, parmi les adhérents de Jésus en Galilée, v. 66-71. 143

Troisième section : La lutte à son plus haut degré d'intensité à Jérusalem, VII, 1-VIII, 59 151

I. Avant la fête, VII, 1-13 151

II. Pendant la fête, VII, 14-36. 163

III. Depuis le dernier jour de la fête, VII, 37-VIII, 59 . 182

Deuxième cycle IX, 1-X, 42 253-317

Première section : Le miracle, IX, 1-41. 254

I. Le fait, v. 1-12. 254

II. L'enquête, v. 13-34 263

III. Le résultat moral, v. 35-41 269

Deuxième section : Le premier discours, X, 1-21 . . . 274

I. Le berger, v. 1-6 275

II. La porte, v. 7-10 282

III. Le bon berger, v. 11-18 287

IV. Conclusion historique, v. 19-21 296

Troisième section : Le second discours, X, 22-42 . . . 297

I. Introduction historique, v. 22-24. 300

II. Première allocution, v. 25-31 302

III. Seconde allocution, v. 32-39 308

IV. Conclusion historique, v. 40-42 316

Pagés.
Troisième cycle XI, 1-XII, 50. 317-424
Première section : La résurrection de Lazare, XI, 1-57. . 318
I. La préparation, v. 1-16 318
II. Le miracle, v. 17-44 329
III. L'effet produit par ce miracle, v. 45-57 349
De la résurrection de Lazare. 359
Deuxième section : Les derniers jours du ministère de Jésus, XII, 1-36 369
I. Le repas à Béthanie, v. 1-11 369
II. L'entrée à Jérusalem, v. 12-19. 383
III. La dernière scène du ministère de Jésus dans le Temple, v. 20-36 392
Troisième section : Coup d'œil rétrospectif sur le fait de l'incrédulité juive, XII, 37-50 412
I. Les causes de l'incrédulité juive, v. 37-43 413
II. La responsabilité d'Israël incrédule, v. 44-50. . . 421
TROISIÈME PARTIE XIII, 1-XVII, 26. 425-568
Premier cycle XIII, 1-30 426-452
I. Le lavement des pieds, v. 1-20. 426
II. L'éloignement de Judas, v. 21-30. 443
Deuxième cycle XIII, 31-XVI, 33. 453-538
I. La séparation et la réunion, XIII, 31-XIV, 31. . . 454
II. La position des disciples dans le monde après l'effusion de l'Esprit, XV, 1-XVI, 15. 494
III. Le dernier adieu, XVI, 16-33 526
Troisième cycle XVII, 1-26 538-568
QUATRIÈME PARTIE XVIII, 1-XIX, 42 569-636
Première section : L'arrestation de Jésus, XVIII, 1-11 . . 570
Deuxième section : Le procès de Jésus, XVIII, 12-XIX, 16 577
I. Le procès religieux, XVIII, 12-27. 577
II. Le procès civil, XVIII, 28-XIX, 16 586
Troisième section : Le supplice de Jésus, XIX, 17-42 . . 608
Du jour de la mort de Christ. 629
CINQUIÈME PARTIE XX, 1-29 637-665
I. Pierre et Jean au sépulcre, v. 1-10 637
II. L'apparition à Marie-Madeleine, v. 11-18 643
III. La première apparition aux disciples, v. 19-23 . . 650
IV. La seconde apparition aux disciples, v. 24-29 . . . 655
De la résurrection de Jésus 659

Pages.

L'ÉPILOGUE XX, 30-31 666-669

APPENDICE XXI, 1-25. 670-696

I. La pêche et le repas miraculeux, v. 1-14 673

II. La réinstallation de saint Pierre, v. 15-17 681

III. Prophétie touchant l'avenir des deux principaux apôtres, v. 18-23. 684

IV. Conclusion, v. 24-25 692

CONCLUSION. 697-776

CHAP. I. — *Les faits constatés* 697

CHAP. II. — *L'authenticité* 716

I. Les hypothèses de la critique 716

II. L'opinion traditionnelle 729

CHAP. III. — *De la crédibilité des discours.* 750

CHAP. IV. — *Les circonstances de la composition* . . . 770

CHAP. V. — *De la conservation du texte.* 773

FIN.

ERRATA

Page 10, ligne 27, *au lieu de* V, 4 *lisez :* VI, 4.
Page 123, note 4, *au lieu de* D C D L T *lisez :* B C D L T.
Page 201, note 21, *au lieu de* L *lisez :* Λ.

Date Due

APR 6 1964			
	PRINTED	IN U. S. A.	

BS2615 .G582
Commentaire sur l'Evangile de Saint Jean
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00064 7505